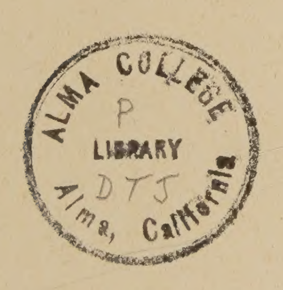
DIVUS THOMAS

JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND
SPEKULATIVE THEOLOGIE. III. SERIE
BEGRÜNDET VON DR. ERNST COMMER

HERAUSGEBER

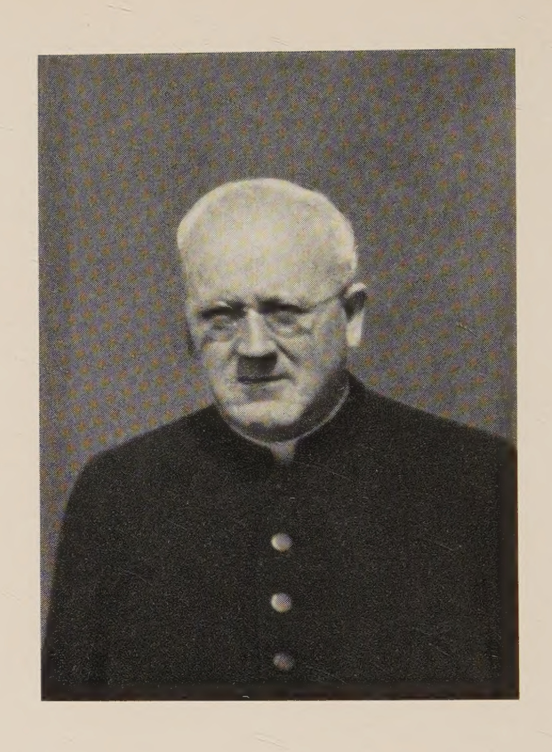
DR. G. M. HÄFELE O.P.
PROFESSOR AN DER
UNIVERSITÄT FREIBURG
UNTER MITWIRKUNG VON
PROFESSOREN DERSELBEN
UNIVERSITÄT



27. BAND / 1949
JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE : 63. JAHRGANG

REDAKTION : ALBERTINUM, FREIBURG IN DER SCHWEIZ
DRUCK UND ADMINISTRATION : PAULUSDRUCKEREI FREIBURG





MEMORIAE SACRVM
REVMI DNI MARTINI GRABMANN
PROFESSORIS QVONDAM VINDOBONEN. POSTEA MONACEN.
VIRI PER ORBEM INTER HVIVS AEVI THEOLOGOS
FAMA NOTI CLARISSIMA
QVI SCITA D. THOMAE AQVINATIS
E DECESSORVM EIVS COAEVORVMQVE MEMBRANIS
LATE PATEFECIT LVCVLENTER INLVSTRAVIT PLVRIMOS DOCVIT
HEIC ILLA CREDENS
QVAE MODO APVD SVPEROS INTELLIGIT

Protonotar Dr. Martin Grabmann

In Piam Memoriam

Die wissenschaftliche Welt und vor allem die zahlreichen Schüler und Freunde stehen trauernd am Grabe von Dr. M. Grabmann, Universitätsprofessor von München. Am 9. I. ist er, wenige Tage nach Vollendung seines 74. Lebensjahres, nach kurzer, schwerer Krankheit mitten aus seiner rastlosen Arbeit in Eichstätt, wohin er sich vor einigen Jahren zurückgezogen hatte, durch den Tod hinweggerafft worden. Buchstäblich ist er in den Sielen gestorben. Wenn sein Interesse und seine Mitarbeit auch allen Unternehmungen galten, die der Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und Theologie gewidmet waren, so glauben wir doch ohne Anmaßung sagen zu dürfen, daß « Divus Thomas » stets einen Vorzugsplatz in seinem Herzen einnahm.

Die große Leidenschaft seiner hochedlen Persönlichkeit war die Liebe zu Christus und zur Kirche im treuen Anschluß an den hl. Thomas von Aquin. Und alles, was er Zeit seines Lebens gelehrt und geschrieben hat, stand in ihrem Banne. Diese Liebe war schon in dem Gymnasiasten von Eichstätt (1884-93) geweckt und dann namentlich während der philosophischen und theologischen Studien an der sog. ältern Eichstätter Schule genährt und vertieft worden. Wir nennen von seinen hervorragenden Professoren nur A. Stöckl, M. Schneid und F. Morgott. Damals « versuchte » er es auch auf kurze Zeit im Noviziat des Dominikanerodens. Die Vorsehung hatte anders über seine Zukunft bestimmt ! Er begnügte sich in der Folge mit dem Eintritt in den III. Orden. Vor allem Morgott hat einen nachhaltigen Einfluß auf die wissenschaftliche Richtung, wie auch auf die Herzensbildung Grabmanns ausgeübt. Wir können das aus Briefen entnehmen, die er ihm bald nach der Priesterweihe (20. III. 1898) auf seinen ersten Seelsorgsposten in Kipfenberg (M.-F.) schrieb : « Bleiben Sie stets eins mit mir in der Liebe und tätigen Verehrung des hl. Thomas. Keine Anfechtung, kein Spott, keine gegnerische Schule soll Sie von dem eingeschlagenen Wege abbringen ; er ist der richtige. Auf diesem Wege allein finden Sie solide Wissenschaft. » Und wiederum : « An dem hl. Thomas haben Sie einen recht lieben Zimmergenossen, der Sie auf dem Wege der Wissenschaft und Tugend immer höher führen wird, wenn Sie auf sein Beispiel und seine Lehre achten. » Morgott hatte auch dem jungen Kooperator ein Thema für eine wissenschaftliche Arbeit gegeben : Die Lehre des hl. Thomas v. Aquin von der Kirche als Corpus Christi Mysticum. Heute können wir zurückblickend sagen : es war das Programm seiner ganzen Lebensarbeit. Grabmann hatte schon damals die ganze Tragweite des Themas richtig erfaßt, wenn er am 9. VII. 1898 an Dr. Commer schreibt : « Diese Arbeit wird mich wohl auf lange Zeit beschäftigen, bis ich die einschlägige Lehre des hl. Thomas in der Beziehung zur Patristik und Vorscholastik, in der Auffassung der thomistischen Schultradition usw. werde überschauen und darstellen können. » Sie erschien als erstes größeres Werk im Jahre 1903 (Regensburg) unter dem Titel : « Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk. Ihre Stellung im thomistischen System und in der Geschichte der mittelalterlichen Theologie. » Morgott war es auch, der Grabmann zur Mitarbeit an Commers « Jahrbuch » angeregt hatte. Und tatsächlich erschien schon im Oktober-Heft des Jahres 1898 aus seiner Feder ein erster kleiner Artikel : « Die Erlösung der Philosophie durch Christus. » Es ist rührend, aus seinen Briefen an Commer zu ersehen, wie bescheiden er über seine Erstlingsarbeit dachte : « Beim Studium des hl. Thomas werde ich

mir tagtäglich der Unzulänglichkeit des selbsteigenen Könnens bewußt und ich bin sehr dankbar, wenn ich auf die Mängel meiner Arbeit aufmerksam gemacht werde » (9. VII. 1898). Und dann beteuert er : « Mein ernstestes Bestreben wird stets sein, die Lehre des hl. Thomas immer tiefer zu erfassen und zu studieren » (23. X. 1898). Dem ersten Artikel folgte bald im nämlichen 13. Jahrgang eine größere, erstaunlich reife Abhandlung : « Der Genius der Schriften des hl. Thomas und die Gottesidee. » Ex ungue leonem ! können wir kurz darüber urteilen. Als sein treuer Mentor am 3. II. 1900 starb, setzte er ihm im 15. Jahrgang ein herrliches Denkmal kindlicher Dankbarkeit und zugleich großer Geistesreife : « Dr. Franz v. P. Morgott als Thomist. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts. »

Begreiflich, daß Bischof F. L. v. Leonrod im Herbst 1900 den vielversprechenden Kooperator von Allersberg nach Rom sandte, wo sich während zwei Jahren seine wissenschaftlichen Kenntnisse und sein geistiges Blickfeld weiten sollten. Hier kam er « in die Schule » des unsterblichen P. Heinrich Denifle O. P., der damals auf dem Höhepunkt seines wissenschaftlichen Weltrufes stand. Er gab Grabmann jene stets zu den Quellen vorstoßende Arbeitsmethode, die für ihn charakteristisch geworden ist. Er selber sagt darüber in einem Briefe an Commer vom 9. III. 1906 : « Unter Einwirkung der Persönlichkeit und der Werke des unvergeßlichen P. Denifle habe ich jetzt allmählich als mein liebstes Arbeitsgebiet die historische Erforschung der Scholastik ausgewählt. Ich glaube, hiermit auf eine meiner Individualität zusagende Weise auch zur Verbreitung und Verteidigung des hl. Thomas mein schwaches Scherflein beitragen zu können. » Die Hoffnungen, die Denifle auf den « jugendlichen Priester in Eichstätt » gesetzt und denen er wenige Tage vor seinem allzufrühen Tod (10. VI. 1905) Ausdruck gegeben, haben sich in der Folge an Grabmann glänzend erfüllt : sei es nun in seiner fruchtbaren Lehrtätigkeit in Eichstätt (1906-13), Wien (1913-18) und München (1918-48), sei es in der nahezu unabsehbaren Reihe von großen und kleinen Publikationen. Dazu dürfen wir die zahlreichen Beiträge rechnen, die er, namentlich vom Jahre 1923 an, dem Divus Thomas anvertraut hat und die wir abschließen müssen mit dem letzten Artikel über « Die Schönheit Marias », in der der Heimgegangene so beredtes Zeugnis ablegt von seiner zarten, kindlichen Liebe zur Gottesmutter. Es ist uns eine aufrichtige Genugtuung, daß wir sein letztes großes Werk : « Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift 'In Boethium de Trinitate' im Zusammenhang der Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jahrh. dargestellt » in der Schriftenreihe der « Thomistischen Studien » (Freiburg, Paulusverlag, 1948) veröffentlichen durften. Der Verfasser hatte es als Ersatz des fehlenden 3. Bandes der « Geschichte der scholastischen Methode », gedacht, die einst seinen wissenschaftlichen Ruf begründet hatte.

Über allen seinen wissenschaftlichen Leistungen und Erfolgen lag dem Verewigten aber, wie er mehr denn einmal sich selber äußerte, vor allem *ein* Büchlein am Herzen : « Das Seelenleben des hl. Thomas von Aquin. » Mit Sehnsucht hatte er bis in seine letzten Lebenstage dessen Wiedererscheinen erwartet, nachdem es schon längst im Buchhandel vergriffen war. Wir legen es heute auf sein frisches Grab als bescheidenes Zeichen unserer dankbaren Liebe und Treue gegen den väterlichen Freund, aber auch als beredtes Zeugnis dafür, wie tief der Verf. in die Gedankenwelt und das Innenleben des Englischen Lehrers eingedrungen war ; wie sich an ihm die Bitte der Kirche in der Fest-Oration, die ihm so teuer war, erfüllt hat, « et quae docuit intellectu conspicere et quae egit imitatione complere ».

G. M. Häfele O. P.

Evolutionstheorie und katholische Weltanschauung

Von Dr. Jos. KÄLIN, Universitätsprofessor

Die Deszendenztheorie (Evolutionstheorie) gehört wenigstens in ihrer allgemeinen Form zum festen Bestand unserer wissenschaftlichen Anschauungen. Sie hat in ihrer Anwendung auf bestimmte Sachverhalte zu Deutungen geführt, die zwar vielfach Hypothesen, zum Teil aber von so hoher Wahrscheinlichkeit sind, daß man von pragmatischer (praktischer) Sicherheit sprechen kann.

Die kulturellen Auswirkungen der Entwicklungslehre lassen sich zum Teil nur verstehen aus jener geistesgeschichtlichen Situation heraus, wie sie durch den herrschenden philosophischen Empirismus und die monistisch-materialistische Weltanschauung bedingt waren. So ist die biologische Lehre mißbraucht und auf die verschiedensten Belange des menschlichen Geistes übertragen worden : auf Kunst, Literatur, Soziologie, Psychologie, Ethnologie, ja sogar auf die Religionswissenschaften. So schuf man in völliger Verkennung ihres wirklichen Gehaltes aus der biologischen Theorie im Verein mit der Lehre vom « Kampf ums Dasein » (« struggle for life ») als Urgrund alles Seienden ein Allerweltsprinzip, das die abendländische Kultur mit einem Strom von Blut und Tränen bezahlt hat. Nicht die biologische Lehre als solche, sondern ihre unhaltbare philosophische Interpretation und Auswertung ist also letztlich die Ursache, aus welcher heute noch viele katholische Intellektuelle zu einer traditionell gewordenen Abwehrstellung gegen den Evolutionsgedanken des Biologen bestimmt werden. Durch die im Rahmen biologischer Kompetenz bleibende Evolutionstheorie wird also die religiös-weltanschauliche Position des Katholiken in keiner Weise bedroht, sondern nur durch jene falsche Philosophie, die alles Seiende wirkursächlich auf « Urklötzchen » der Materie zurückführen wollte, und im Geistigen bloß eine Manifestation des Physischen sah. Es handelt sich hier um eine jener schleichenden Begriffsfälschungen, welche immer wieder die großen Irrwege des menschlichen Geistes eröffnet haben : die Umdeutung eines biologischen Prinzips auf die Sphäre des Geistigen

selbst! Daß ihr in der *Häckelschen* Aera die Mehrzahl der Lebensforscher erlagen, ist nur aus psychologischen Voraussetzungen verständlich, welche der geistesgeschichtlichen Situation des vorigen Jahrhunderts entstammen. Auch heute noch wird, namentlich in tendenziös-populären Darstellungen, die philosophische Tragweite der Deszendenztheorie übertrieben, der wahre Kern des Entwicklungsgedankens gefälscht und mißdeutet, ja sogar zur Propaganda antireligiöser Bestrebungen verwertet. Infolgedessen begegnen die berufenen Hüter und Vermittler des Glaubensgutes dem Evolutionsgedanken nicht selten mit Mißtrauen und lehnen insbesondere häufig jede hypothetische Anwendung desselben auf das menschliche Bion in vollem Umfange ab. Oft geschieht dies unter Berufung auf Autoren, die fachlich nicht kompetent sind oder doch von der Fachwelt mindestens als « Outsider » betrachtet werden. So wird eine falsche Apologetik getrieben, die auf den naturwissenschaftlich geschulten Leser niemals Eindruck machen wird, wohl aber geeignet erscheint, das Ansehen von kirchlichen Lehrpersonen und damit indirekt auch von Philosophie und Theologie in den Augen vieler zu erschüttern. Das gilt namentlich für die in der Diaspora aufwachsende, im Biologieunterricht fortgeschrittene akademische Jugend, in welcher auf solche Weise nachgewiesenermaßen besonderer Anlaß zu ernsten Glaubenszweifeln geboten wird.

Völlig verfehlt ist es, zum voraus gegen die Deszendenztheorie metaphysische Begriffe ausspielen zu wollen. Es handelt sich hier um eine Einstellung, welche auch der thomistischen Auffassung über das Verhältnis von Metaphysik und Naturwissenschaften widerspricht. Derartige apriorische Anlehnungen von naturwissenschaftlich begründeten Anschauungen durch bloße Begriffsanalyse sind, wie J. Seiler S. M. B. [1] gegenüber Ude [2] mit Recht bemerkt, heute nicht mehr ernst zu nehmen. In diesem Zusammenhang ist auch hervorzuheben, daß die Evolutionstheorie als solche nur den materialursächlichen Zusammenhang verschiedener Organismen im Sinne einer Kontinuität der lebenden Substanz von Art zu Art behauptet; über die Wirkursachen des stammesgeschichtlichen Werdens sagt die Evolutionstheorie als solche nichts aus. Das « Stammbaumproblem » darf also nicht mit den Fragen nach

[1] Seiler J., Die Stellung der Philosophie zur Lehre von der tierischen Herkunft des Menschen. Annalen der Philosophischen Gesellschaft Innerschweiz 1 (1944) 23.

[2] Ude J., Der metaphysische Beweis für die Unmöglichkeit der Tierabstammung des Menschenleibes (München 1917) 36.

den causae efficientes im Evolutionsgeschehen (dem sog. « Faktorenproblem ») verwechselt werden.

Die Frage, ob und wie weit man in der stammesgeschichtlichen Entwicklung der Organismen einen Wandel substantieller Wesensformen annehmen darf, soll hier nicht diskutiert werden. Auch wenn man mit SERTILLANGES [1] einen fortlaufenden Wechsel der Wesensformen in der Phylogenese (Stammesgeschichte) annehmen wollte, ginge der Einwurf, die substantielle Form sei als solche unveränderlich, an der Sache vorbei. Denn gerade der hl. THOMAS [2] erklärt, die Arten seien wie Zahlen : jede Veränderung, die sich durch Hinzufügen eines Unterschiedes ergibt, führt zu einer neuen Zahl. So glaubt SERTILLANGES [3], es gebe in der Kontinuität des Lebens einen fortlaufenden Übergang der Materie unter unteilbaren Wesensformen, « wie es in dem ewigen Fluß der Zeit ein zusammenhängendes Wachstum der Zahl geben kann ». Wie indessen die Ergebnisse der Biologie zeigen, fließt das Evolutionsgeschehen hinsichtlich seiner wesentlichen Wirkursache aus dem konstitutionellen Sein des Organismus ; die Evolutionspotenz gehört ebenso zu den immanenten Wesenseigenschaften des Organismus wie die Gestaltungspotenz, welche der Individualentwicklung des Keimes zugrunde liegt, nur ist die Richtung der phylogenetischen Entwicklung im Laufe entsprechend großer Zeiträume der Erdgeschichte viel mehr als die Ontogenese durch Umweltfaktoren beeinflußbar. Die Evolutionspotenz ist jene Qualitas der Lebewesen, durch welche die berühmte Definition des Aquinaten [4] : « *Illa proprie sunt viventia, quae seipsa secundum aliquam speciem motus movent* » besondere Tragweite erhält. Eine Tragweite, die allerdings weit über ihren ursprünglichen Sinn hinausgeht und die Thomas und seine Zeit nicht einmal ahnen konnten !

Wenn also die Arten *und höhere Kategorien der Systematiker nicht unmittelbar* erschaffen, sondern *namentlich höhere Kategorien* hauptsächlich aus der Konstitution einer oder mehrerer Stammformen, aus ihrer *evolutiven potentia naturalis activa* gestaltet wurden, so ist Gott doch ebenso umfassender Seinsgrund der Schöpfung, wie wenn die durch Evolution entstandenen Lebensformen unmittelbar *ex nihilo* erschaffen oder durch Sekundärursachen erzeugt wären. Denn die in den Stamm-

[1] SERTILLANGES A. D., La philosophie de S. Thomas d'Aquin II (Paris [2]1940) 23.

[2] Summa theol. I q. 47 a. 2. Vgl. ARISTOTELES, Metaph. H, c. 3, 1043 b 32 s.

[3] SERTILLANGES A. D., a. a. O.

[4] Summa theol. I q. 18 a. 1.

formen zum Ausdruck kommende Wirkfülle des Schöpfungsaktes ist umso größer, seine Weisheit für unsere Erkenntnis umso überwältigender geworden. Gott hat dann im Schöpfungsakt den Organismen konstitutionell (in ihrer Wesensart) die Grundlage einer grandiosen, planmäßig-bestimmungsmächtigen Dynamik mitgeteilt. Diese äußert sich als ein Ordnungsgeschehen, dessen Phasen in immer neuartigen Gestaltungstypen über die Jahrmillionen der Erdgeschichte abrollen wie die Akkorde einer Symphonie. Ob übrigens, wie wir annehmen müssen, die *causa efficiens principalis* wenigstens für die tiefergreifenden Umgestaltungen der Phylogenese bei Pflanze und Tier im konstitutionellen Sein einer Stammform liegt, ob eine neue Lebensform durch ein höheres geschöpfliches Sein erzeugt oder ob sie einem unmittelbaren Schöpfungsakt ihr Dasein verdanken würde — immer liegt ja die erste Ursache, die *Prima Causa* des ganzen geschöpflichen Sein in jenem Sein, das weder in ordine essendi noch in ordine operandi eine Abhängigkeit kennt : Gott.

Die experimentelle Genetik sowie die Analyse der Sippenbildung an Tieren und Pflanzen in der freien Natur ergeben, daß hier für die « Mikroevolution » (die Differenzierung von Rassen und systematischen Arten) hauptsächlich vier Evolutionsfaktoren in Betracht kommen : Genmutation, Selektion, Isolation und Populationswellen. Die Genmutation liefert das eigentliche Material der « Mikroevolution ». Sie besteht in sprunghaften Änderungen der Gene (d. h. jener Erbanlagen, welche in den Zellen der Organismen an das Substrat der Chromosomen gebunden sind). Die Genmutationen können namentlich durch kurzwellige Strahlen (Röntgenstrahlen, korpuskuläre α- und β-Strahlen des Radium sowie ultraviolettes Licht) provoziert werden. Aber für die tiefergreifenden Umgestaltungen der « Makroevolution » tritt ihre Bedeutung gegenüber der inneren, in ganzheitlichen Regulationen und Neubildung von Organen sich auswirkenden evolutiven Bestimmungsmächtigkeit des Organismus in den Hintergrund.

Der Schöpfungsakt ist als göttlicher Willensakt ebenso wie die göttlichen Ideen als Exemplarursachen der Welt zeitlos. Alles kreatürliche Sein ist daher getragen durch die Relation zur jenseits aller Zeit liegenden Prima Causa, eine Beziehung, die gleichsam wie Gottes Arme die Welt zusammenhält. Daher hat auch die Schöpfung nicht *stattgefunden*, sondern sie *findet statt*. In erster Linie als Erhaltung (*conservatio*) die selbst fortdauernder Schöpfungsakt ist : « *Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem*

actionis quae dat esse, quae quidem actio est sine motu et tempore. »[1] Soweit und wenn die Evolution in der hylomorphen Substanz begründet ist (deren Begriff namentlich von philosophierenden Physikern vielfach total mißverstanden wird), erscheint die *creatio continua* in der Welt der Lebewesen *in gewissem Sinne*, d. h. in ihren physischen Wirkungen, im geschöpflichen Habitus, geradezu *als Neuschöpfung*. So wird das Evolutionsgeschehen durch seine immanente Größe, die über eine aktuelle Reihe ontogenetischer Formzustände hinausweisende, zielstrebig sich auswirkende Bestimmungsmächtigkeit des Organismus, zu einem wertvollen Stück des kosmologischen Gottesbeweises. Und weil sich in der Evolution in besonderem Maße eine planmäßige Kausalität der Schöpfung enthüllt, wird die Stammesgeschichte der Organismen für den denkenden Menschengeist nicht nur zum Abglanz der Seinsfülle, sondern auch zum Symbol der Güte Gottes.

Da die Evolutionspotenz (ebenso wie der Umfang der Gestaltungsmöglichkeiten in der individuellen Entwicklung) mit fortschreitender Evolution entsprechend dem « Irreversibilitätsgesetz » von Dollo[2] und dem Gesetz der progressiven Spezialisierung wenigstens *im allgemeinen* abnimmt, erscheinen die gestalthaft und in der Verhaltensweise « primitiveren » Stammformen hinsichtlich ihrer *potentia evolutionis activa* im Vergleich zu den aus ihnen evoluierten Organismen als die höheren, d. h. bestimmungsmächtigeren Lebensformen. Der hl. Thomas erklärt in anderem Zusammenhang : « *Inferiora gubernat* (divina providentia) *per superiora non propter defectum suae virtutis, sed propter abundantiam suae bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet.* »[3] Wenn wir an Stelle des Terminus « *inferiora* » den Begriff der « potentia evolutionis minor », an Stelle von « *superiora* » aber « potentia evolutionis maior » setzen, so gilt der Satz im Besonderen für das Evolutionsgeschehen.

Durch das Licht der Vernunft erkennt der Mensch die eigene Geistigkeit. Und die Lebensforschung zeigt immer deutlicher, daß auch unser biologisches Verhalten in eigentümlicher Weise hingeordnet ist auf den Bereich des Geistigen. Anderseits aber ist die leibliche Seite der Menschennatur so weitgehend den allgemeinen biologischen Gesetzlichkeiten in Bau und Leistung bestimmter Lebensformen des regnum

[1] Summa theol. I q. 104 a. 1 ad 4.

[2] Dollo L., Les lois de l'évolution. Bulletin de la Société de Géol. Paléont. et Hydrol. 7 (1893).

[3] Summa theol. I q. 22 a. 3.

animale verhaftet, daß eine objektive Wissenschaft vom Menschen eine umfassende Lehre über Sein und Werden des Menschen in seiner Ganzheit nur möglich erscheint bei einer Betrachtungsweise, welche erlaubt, die Ergebnisse biologischer und geisteswissenschaftlicher Forschung in Einklang zu bringen. Die Vernachlässigung der einen wie der anderen Sphäre muß unser Bild vom Menschen verzerren, sei es in der Richtung eines extremen Spiritualismus, sei es in derjenigen des materialistischen Monismus. Die Biologie hat also beim Problem der Anthropogenese *mitzureden*. Dieses Mitspracherecht ist von PIUS XII.[1] in seiner Ansprache zur Eröffnung der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften vom 30. November 1941 ausdrücklich bestätigt worden : « *In cima alla scala dei viventi l'uomo, dotato di un'anima spirituale, fu da Dio collocato principe et sovrano del regno animale. Le moltiplici ricerche sia della paleontologia che della biologia e della morfologia su altri problemi riguardanti le origini dell'uomo non hanno fin ora apportato nulla di positivamente chiaro e certo. Non rimane quindi che lasciare all'avvenire la risposta al quesito, se un giorno la scienza, illuminata dalla rivelazione, potrà dare sicuri et definitivi risultati sopra un argumento cosi importante.* »

Da die Naturwissenschaft für die letzten Seinsgründe der in der Natur liegenden Wesenheiten nicht zuständig ist, steht der Anwendung des Evolutionsgedankens auf das menschliche Bion auch von kirchlicher Seite nichts im Wege. Vorausgesetzt bleibt dabei nur die Abstraktion von der substantiellen Wesenform als jenem Prinzip, welches den Menschen zum Menschen macht, der anima rationalis, welche als subsistentes Sein die menschliche Natur ihrem ewigen und persönlichen Ziel verpflichtet.

Hüten wir uns also, gewisse, einst zeitbedingte, aber heute unhaltbar gewordene Anwendungen metaphysischer Begriffe mit dem fundamentalen Gedankengut unserer Weltanschauung zu verwechseln, hüten wir uns, Vorstellungen, welche uns lieb geworden oder als traditionell gelten, als Verpflichtungen hinzustellen, wenn die päpstliche Autorität selber, wie z. B. PIUS XII.[2] in der Enzyklika « *Divino afflante Spiritu* » (30. Sept. 1943), vom katholischen Exegeten erwartet, daß er schwierige, bisher ungelöste Fragen nicht nur in Übereinstimmung mit der Kirchenlehre beantworte, sondern dabei auch die gesicherten Ergebnisse der

[1] Acta Apost. Sedis 33 (1941) 506.

[2] Acta Apost. Sedis 35 (1943) 319 : « ... catholicus interpres ... solidam etiam explicationem reperire entitatur, quae ... certis quoque profanarum disciplinarum conclusionibus debito modo satisfaciat. »

profanen Wissenschaft genügend berücksichtige. Eine völlige Ablehnung des Evolutionsgedankens für das menschliche Bion wäre bei philosophischer Klarheit und Wissen um Ernst und Tragweite der wissenschaftlichen Forschung nicht möglich. Das Mißtrauen vieler Katholiken gegenüber dem Evolutionsgedanken beruht zwar in erster Linie darauf, daß er als Waffe gegen das Dogma mißbraucht wurde. Es wird aber gestützt durch den Mangel an metaphysischer Einsicht sowie durch den bequemen Hang zu traditionellen Positionen nicht zuletzt auch in Fragen der Exegese, wenn diese durch den Stand der textkritischen Untersuchungen selbst überholt wurden. Es handelt sich hier um jenes « *attachement routinier* », welches auch P. M. PÉRIER [1] in seiner Studie « Le transformisme » so sehr bedauert.

Die großen Fortschritte, welche die Exegese, namentlich die Erklärung der Schöpfungsberichte, seit dem Rundschreiben « *Providentissimus Deus* » LEOS XIII. [2] (18. Nov. 1893) gewonnen hat, dürfen hier nicht übersehen werden. Aus der Verschiedenheit des jahwistischen und des elohistischen Schöpfungsberichtes und aus ihrer « lange verkannten Eigenart » ergibt sich, daß an ihnen, wie P. THEODOR SCHWEGLER [3] in verschiedenen Publikationen lichtvoll gezeigt hat, religiöser Inhalt und Redeweise als « methodische und didaktische Einkleidung » des logos embiblos wohl zu unterscheiden sind. Eine allzu wörtliche Auslegung des jahwistischen Schöpfungsberichtes verrät wohl meistens auch einen unzulänglichen Gottesbegriff. Schon der hl. AUGUSTINUS spricht in diesem Zusammenhang bekanntlich von einer « *nimium puerilis cogitatio* » [4]. Es ergibt sich, « daß wir aus den biblischen Schöpfungsberichten wohl wertvollste Mitteilungen über das Wesen des Menschen, aber nichts Greifbares über das Werden des Menschen erhalten ; denn das Wissen über das Wesen und die Bestimmung des Menschen gehört zu den heilsnotwendigen Dingen, das Wissen aber über das Werden des Menschen zu den Dingen, die für das Heil belanglos sind, und über diese hat nach einem Wort des hl. Augustinus, das die Päpste LEO XIII und PIUS XII. anführen, Gott durch die biblischen

[1] PÉRIER P. M., Le transformisme (Paris 1938) 91.

[2] Acta S. Sedis 26 (1893-94) 278 ss. ; DENZINGER, Enchir. n. 1941-1953.

[3] SCHWEGLER TH., Werden und Wesen des Menschen nach den biblischen Schöpfungsberichten. Annalen der Philosophischen Gesellschaft Innerschweiz 1 (1944-45) 81-94 ; Um die Herkunft des Menschenleibes. Schweizer Rundschau 44 (1944-45) 624-637.

[4] S. AUGUSTINUS, De genesi ad litteram, VI, 12 (Corpus Script. eccl. lat. 28/1, 185).

Verfasser nicht belehren wollen. »[1] Von theologischer Seite beruft man sich nicht selten darauf, daß die Päpstliche Bibelkommission (Abschnitt 3 des Responsum VI vom 30. Juli 1909) [2] unter denjenigen Punkten deren Literalsinn nicht angezweifelt werden dürfe auch die « peculiaris creatio hominis » anführt. Mit Recht erinnert aber P. SCHWEGLER daran, daß « diese Dekrete grundsätzlich nur Grenznormen sein wollen, innerhalb derer die Lehrmeinungen der Katholiken sich frei bewegen dürfen. Da nun selbst in der Zeit des hitzigsten Kampfes gegen den Modernismus in der Schrifterklärung die Bibelkommission es nicht für nötig fand, den Sinn der Worte 'peculiaris creatio hominis' (besondere Erschaffung des Menschen) näher zu umschreiben, so darf die Annahme der Möglichkeit, Gott habe sich bei der Erschaffung des Menschenleibes statt einer materia inanimata, einer materia animata bedient, nicht als im Gegensatz zu diesen Normen stehend hingestellt werden, denn auch so liegt eine 'peculiaris creatio hominis' vor » [3].

Durchaus irrig ist die Meinung, daß das Problem der Menschwerdung nicht aktuell sei. Wer die Fülle der neuesten Fachliteratur überblickt und die zahlreichen palaeontologischen Funde kennt, welche für die menschliche Stammesgeschichte von Interesse sind, wer endlich den Niederschlag dieser Entdeckungen vor allem in der angelsächsischen Presse, in Zeitung und Zeitschrift beobachtet und die neuen Gesichtspunkte einer auf die leib-seelische Ganzheit des Menschen gerichtete Anthropologie vermerkt hat, der wird eines anderen belehrt.

Die Biologie hat lange Zeit von der Geist-bedingten Eigenart menschlichen Seins und Verhaltens abgesehen. Infolgedessen mußte sie auch alle jene biologischen Sonderheiten des Menschen in ihrem Wesen verkennen, welche ein Korrelat bilden zur objektivierenden Umweltbezogenheit. Diese äußert sich in einer Verhaltensweise, deren Sinn weit über der Ebene eines nur biologisch-sinnvollen Geschehens liegt. Es ist ein Verhalten, durch welches der Mensch eine weitgehende innere Gelöstheit seiner Wahrnehmungen, geistigen Erkenntnisakte und echten Handlungen vom Bereich triebhaft-instinktmäßig festgelegter biologisch-zweckmäßiger Normen zeigt. Hieraus ergibt sich jene « Umweltoffenheit » des Menschen, jene innere Absetzung der Seele gegenüber der

[1] SCHWEGLER TH., Um die Herkunft des Menschenleibes. Schweizer Rundschau 44 (1944-45) 634.

[2] Päpstliche Bibelkommission, Resp. 30. Jun. 1909, dub. III. Acta Apost. Sedis 1 (1909) 568 ; DENZINGER, Enchir. n. 2123.

[3] A. a. O. 635.

Welt und « last but not least » gegenüber dem eigenen Ich, welche Plessner [1] als die « *exzentrische Position* » des Menschen bezeichnet hat. Es ist eine in stetem Gegendruck zum Druck der Gefühlssphäre verwirklichte innere Distanzierung von den Dingen der Welt, aus welcher der Mensch sie in geistiger Freiheit wählen und ausschalten, d. h. nach Maßgabe von unbiologischen Werturteilen zu Objekten seiner Erkenntnis machen und objektiv, d. h. als Gegen-Stände, als Aspekte der Wirklichkeit, erfassen kann. Und das geschieht durch jene « unselbstsüchtige, d. h. unbiologische Neigung » [2], die im menschlichen Intellekt begründet ist. So kann der Mensch aus seiner geistigen Haltung heraus die Faktoren seiner Umwelt mitbestimmen und in vernünftigen, d. h. begriffsbedingt-eigentätigen Handlungen umgestalten. So baut er sich aus den Faktoren der selbstgewählten Umwelt die der Wesensart seines Geistes gemäße Fülle seiner Kulturwelten. Er allein ist das « umweltoffene » und « umweltfreie » Lebewesen. Und daher kann auch die von Uexküll [3] begründete Umweltlehre der Tiere, wie Buytendijk [4] gezeigt hat, nicht auf den Menschen übertragen werden.

Für das Tier dagegen gibt es keine Objekte, d. h. die Faktoren der Umwelt existieren in der sinnlichen Erkenntnis des Tieres entsprechend seiner vis aestimativa nur als selbstbezogene Bedeutungsträger mit bestimmter biologischer Tönung : Nahrungston, Beuteton, Feindton usw. So lernt ein Affe eine Banane als seine Nahrung schätzen, aber daß der Apfel Nahrung sein könnte, wenn es keinen Affen gäbe, kann man einem Affen nie begreiflich machen ! Die vom Tier wahrgenommenen Merkmale seiner Umwelt sind für dasselbe im Prinzip ebenso selbstbezogen wie die eigenen Körperteile. Die Versuche von Köhler [5], Yerkes [6], Kellog [7] und anderen zeigen, daß die sog. « Handlungen » der Tiere auch bei den anthropoiden Affen triebhaft-affektmäßig bestimmt sind. — Sie werden zwangsläufig realisiert unter dem

[1] Plessner H., Die Stufen des Organischen und der Mensch (Berlin 1928).

[2] Buytendijk F. J. J., Zur Untersuchung des Wesensunterschiedes von Mensch und Tier. Blätter für Deutsche Philosophie 3 (1929/30).

[3] Uexküll J. v., Theoretische Biologie (Berlin 1928).

[4] Buytendijk F. J. J., a. a. O. ; Das Umweltproblem. Schweizer Rundschau 46 (1946-47) 554-563.

[5] Köhler W., Intelligenzprüfungen an Anthropoiden. Abhandlg. Berl. Akad. d. Wissensch., Physikalisch-mathemat. Klasse, 1917-18.

[6] Yerkes R. M., The mental life of monkeys and apes. Behavior Monographs, 1916.

[7] Kellog W. N. und Kellog L. A., The ape and the child (New-York 1933).

Druck des Gefühlswertes bestimmter Situationen der sinnlichen Erkenntnis, welche in der allgemeinen Triebrichtung des Tieres liegen. So kommen zwar gelegentlich erstaunliche Lernleistungen zustande, welche, für sich besehen, oft auf Urteilsbildung beruhendes einsichtiges Verhalten vortäuschen. Aber von einem nicht auf ein aktuelles Ziel der Umwelt gerichteten selbständigen Aufbau tierischer Handlungen, der zur Annahme verstandesmäßiger Einsicht in kausale Zusammenhänge zwingen würde, kann keine Rede sein. Auch die sogenannten « guten Fehler » und die « Einfälle » der Schimpansen können, wie namentlich KARL BÜHLER[1] zeigte und sich auch aus den psychologischen Arbeiten von SELZ[2] ergibt, durch anschauliche Komplexergänzung sowie « Übergangserlebnisse » und Instinkt erklärt werden. Das Tier erscheint in seinem ganzen Verhalten instinktgebunden und triebgefesselt. Das tierische Dasein ist einer einseitigen, spezifischen Umwelt auf Gedeih und Verderb verhaftet ! Der Mensch dagegen *führt* sein Leben, *muß* es führen — so oder anders — aus der königlichen Freiheit seines Willens !

Aber trotz ihrer sinnvollen Hinordnung auf den Primat des Geistes ist die leibliche Seite der menschlichen Natur nicht nur gleichzeitig in die Sphäre des Biologischen gestellt, sondern hier weitgehend in die gestalthaften und physiologischen sowie morphogenetischen Gesetzlichkeiten der höheren Primaten (Herrentiere) eingeordnet. Das ist ja das Einzigartige der leibseelischen Einheit im Menschendasein : ein in seinem Sosein, seiner substantiellen Wesensform autonomes, in seiner ganzheitlichen Substanz aber im Biologischen aufruhendes und dieses umfassendes Sein ! Deshalb und im Hinblick auf die allgemeinen Ergebnisse der stammesgeschichtlichen Forschung sowie die heute vorliegenden Dokumente der Palaeontologie ist die Annahme einer materialursächlichen Verknüpfung des Menschenleibes mit einer praehominiden, tierhaften Vorstufe wohl begründet. Es ist eine Deutung, welche dem heutigen Stande der Forschung entspricht. Wir haben es hier mit einer jener Hypothesen zu tun, welche der Fachmann unter den Biologen meistens als « sicher » annimmt, wobei dahingestellt bleiben soll, wie weit dieses « Sichersein » von psychologischen Aprioris mitbestimmt wird. Es handelt sich um eine Hypothese, die in jener weiten Zone

[1] BÜHLER K., Die geistige Entwicklung des Kindes (Jena 1928).

[2] SELZ O., Über die Gesetze des geordneten Denkverlaufs (Stuttgart 1913) ; Zur Psychologie des produktiven Denkens und des Irrtums (Bonn 1922).

der Urteilsbildung liegt, in welcher ein hoher Grad von Wahrscheinlichkeit ohne bestimmbare Grenze in die pragmatische (praktische) Sicherheit übergeht. Aber die älteren Anschauungen einer Herkunft des Menschenleibes von jenen weitgehend spezialisierten höheren Affen, die man als Anthropoiden bezeichnet und die durch das Trio Schimpanse-Gorilla-Orang bekannt wurden, begegnen so großen Schwierigkeiten, daß sie nicht mehr berechtigt sind. Das zeigt sich namentlich in der Differenzierung des Gebisses [1] sowie der Extremitäten [2] und ist erfreulicherweise seit 1946 auch von dem vor kurzem verstorbenen führenden Paleanthropologen WEIDENREICH zugegeben worden.

Die stärkste Angleichung an menschliche Verhältnisse zeigt sich heute bei den seit 1938 immer umfangreicher gewordenen Dokumenten der « Australopithecus-Gruppe », in welcher z. B. an Schädel und Gebiß von *Paranthropus robustus* BROOM eine weitgehende Kombination von Sonderheiten des menschlichen Gestalttypus mit morphologischen Typuseigenschaften höherer Primaten vorliegt.

Im Hinblick auf die allgemeinen Ergebnisse der phylogenetischen Forschung und der Genetik müssen wir annehmen, daß die generellen Faktoren der Mikroevolution auch bei der stammesgeschichtlichen Ausprägung von verschiedenen Menschheitsformen (Anthropus-Gruppe, Neanderthaler-Gruppe und Gruppe des « modernen » Typus mit ihren weiteren rassenmäßigen Differenzierungen) in weitem Umfang den Ablauf des Geschehens beeinflussen, wobei aber kulturelle, also letztlich geistige Faktoren als treibende und Richtung gebende Elemente in eminentem Maße mitspielen.

Die evolutive Deutung des menschlichen Bion setzt voraus, daß die praehominiden Vorstufen typenhaft auf die Anthropogenese praeorientierte höhere Primaten waren. Da aber der menschliche Geist in seiner Eigenständigkeit einer Seinsstufe angehört, die über der Ordnung des nur Biologischen liegt und infolgedessen niemals aus tierhaftem Sein abgeleitet werden kann, da ferner der Menschenleib in seinem ganz-

[1] Vgl. ADLOFF P., Die südafrikanischen Menschenaffen und der Ursprung des menschlichen Gebisses. Anthropologischer Anzeiger 16 (1939) ; KÄLIN J., Zum Problem der menschlichen Stammesgeschichte. Experientia 2 (1946) ; Über Paranthropus robustus Broom, erscheint in : Archiv der Julius Klaus-Stiftung für Vererbungsforschung, Festschrift Schlaginhaufen (1949).

[2] OSBORN H. F., Recent discoveries relating to the origin and antiquity of man. American Philos. Soc. 65 (1927) ; KÄLIN J., Zum Vergleich von Menschenfuß und Anthropoidenfuß, insbesondere des Berggorilla (Gorilla beringei Matschie), erscheint in : Comptes rendus du 13e congrès international de zoologie (Juli 1948).

heitlichen Bau- und Leistungsplan deutlich den Stempel der Hinordnung auf den Primat des Geistigen trägt und es unmöglich ist, diese Hinordnung auf nur biologische Prinzipien zurückzuführen, darf auch der Erklärungswert der deszendenztheoretischen Deutung des menschlichen Bion nicht überschätzt werden. Sie bietet eine Teilerklärung unseres Daseins, indem sie an Stelle toter Materie (im Sinne einer allzu wörtlichen Auslegung des jahwistischen Schöpfungsberichtes) eine höhere Seinsstufe, ein im göttlichen Ratschluß dahin vorbestimmtes geeignetes Lebewesen (vom Typus der höheren Primaten) zur materialen Teilursache der Anthropogenese werden läßt. *Eine wirk- und hauptursächliche Erklärung des anthropogenetischen Aktes* ist damit nicht gegeben, und kann — im Gegensatz zum Evolutionsgeschehen bei Pflanze und Tier — nach dem Gesagten durch die Biologie niemals erbracht werden. Denn am Rubicon des Geistes versagen die Begriffe und Methoden der Lebensforschung. Hier sind wir an einer jener Grenzen angelangt, wo das Reden des Biologen aufhört und sein Schweigen anhebt. Ein Schweigen das sich in Ehrfurcht auflöst. Es ist jene Ehrfurcht, die dem denkenden Forscher immer wieder das Tor öffnet zu den großen Deutungen der Metaphysik. Und wenn wir auf eine der leibseelischen Ganzheit des Menschen gerechte Deutung unseres eigenen Daseins nicht verzichten wollen, dann müssen wir annehmen, daß Menschenleib und Geistseele in jener realen Ganzheit stehen, welche die thomistische Philosophie kennzeichnet durch die Begriffe von Materie und Form. Die Seele als subsistentes Geistwesen vertritt eine Seinsstufe, deren zureichender Grund nur in einem autonomen Schöpfungsakt liegen kann. Und es darf angenommen werden, daß durch diesen nicht tote Materie, sondern die *materia secunda* einer praehominiden Lebensform im philosophischen Sinne des Wortes in eine höhere Seinsstufe « umgeformt », d. h. zur materialen Teilursache einer neuen Wesenheit wurde. Daß Gottes Wille des Menschen Seele schuf, ist und bleibt das große Geheimnis der Menschwerdung. Es ist das Schöpfungswunder von Gottes Güte, durch das er uns zu seiner Anschauung berief.

Scholastische Kosmologie und Naturwissenschaften [1]

Von Dr. P. Beda THUM O. S. B., Rom

Das Verhältnis von Naturphilosophie und Naturwissenschaften ist in den letzten Jahrzehnten von scholastischen Autoren zu wiederholten Malen eingehend untersucht worden [2]. Die Ergebnisse stimmen zwar in den Einzelheiten nicht überein, sind aber doch von weitgehend ähnlichen Auffassungen und Gesichtspunkten bestimmt. Die Naturwissenschaften, namentlich die Physik, werden charakterisiert durch Hervorhebung der bloß symbolischen oder indirekten Repräsentationsweise ihrer Begriffe und der « empiriologischen » Natur ihrer Erklärungen, die erfolgen durch Rückgang nicht auf das ontisch Frühere und Grundlegendere, sondern auf Gesetze, die selbst nur allgemeine Züge der Phänomene oder Koordinationsbeziehungen zwischen ihnen ausdrücken. Im Gegensatz dazu ist das naturphilosophische Denken darauf gerichtet, die Wesenheiten in sich in einer ihrer Stellung als Seinsformen angemessenen Begrifflichkeit zu erfassen. Seine Erklärungen suchen den realen Begründungszusammenhängen zu folgen und ruhen letztlich auf einsichtig-notwendigen Wahrheiten. Nach Bestimmungsrücksicht und Weise der Erklärung und Einsichtigmachung bestehen also Unterschiede, die Naturwissenschaften und Kosmologie als zwei wesentlich verschiedene Wissensweisen festlegen.

Diese Ergebnisse waren von substanzieller Wichtigkeit, insofern sie die Eigengesetzlichkeit der beiden Erkenntnisweisen ans Licht stellten und die Verfehltheit unkritischer Übernahmen naturwissenschaftlicher Begriffe und Theorien in die kosmologische Spekulation ersichtlich machten. Sie haben aber sehr wenig beigetragen zur Klärung der posi-

[1] *Anmerkung der Redaktion.* Indem wir diesen Artikel den Lesern unterbreiten, geben wir gerne dem Wunsche des H. H. Verfassers Ausdruck, es möchte derselbe als Anregung und Grundlage für eingehendere Erörterungen im *Divus Thomas* dienen.

[2] Vgl. etwa P. Hoenen, De valore theoriarum physicarum, Acta I[i] Congressus Thomistici, Romae 1925 ; J. Maritain, La philosophie de la nature, Paris, Téqui ; Fulton J. Sheen, Philosophy of Science, Milwaukee 1934 ; dazu die Besprechung von Yves Simon in Revue de Philos. 1935, p. 53 ff.

tiven Beziehungen zwischen den beiden Wissenschaften und haben keine Richtpunkte für die Bestimmung der kosmologischen Bedeutung und Tragweite der von den Naturwissenschaften ermittelten Erfahrungstatsachen entwickelt. Diese Aufgaben bestehen indes und sie sind von nicht minderer Bedeutung als die angeführten Unterscheidungen. Kosmologie und Naturwissenschaften differieren als zwei verschiedene Erfassungs- und Verarbeitungsformen der empirischen Feststellbarkeiten, sie sind aber in Kommunikation mindestens hinsichtlich der Tatsachen der schlichten Beobachtung. Die spezielle Forschungsrichtung und Ermittlungsmethode der Wissenschaften ändert nichts daran, daß unsere Kenntnis der Ausgangsfakten durch sie ungeheuer verbreitert und verfeinert worden ist. Auch wenn man einräumen muß, daß ein wissenschaftliches Faktum noch nicht ohne weiteres auch für die Kosmologie bedeutsam ist, kann man doch auch nicht den Standpunkt vertreten, am wenigstens bei Zugrundelegung der aristotelischen Erkenntnislehre, daß die wissenschaftliche Forschung, die alle Formen des Sich-Kundgebens der Dinge systematisch verfolgt, zur Erweiterung und Präzisierung der empirischen Ausgangspunkte der Kosmologie nichts beizutragen habe. Die naturwissenschaftlichen Theorien werden ja auch immer wieder Anfänge und Grundlagen von Weltbildern, gegen die der Philosoph zwar sehr vieles einzuwenden haben mag, denen er aber wenigstens nicht absprechen kann, daß sie echt kosmologische Probleme aufgreifen und zu beantworten suchen.

Man ist auf scholastischer Seite im allgemeinen auch wohl bereit, einen Zusammenhang zwischen Kosmologie und Wissenschaften im besagten Sinn anzuerkennen. Daß diese Anerkennung in den Darstellungen der Kosmologie meist wenig in Erscheinung tritt, beruht vermutlich auf der unausgesprochenen Annahme, daß den möglichen Auswirkungen der neuerschlossenen Tatsachen von vorneherein bestimmte Grenzen gesetzt sind. Man begegnet tatsächlich zuweilen der Auffassung, die eventuelle Bedeutung wissenschaftlicher Beobachtungen beschränke sich darauf, der Kosmologie Ausgangspunkte für genauere Bestimmungen und Spezifizierungen ihrer allgemeinen, auf die unmittelbar offen liegenden Gegebenheiten der natürlichen Erfahrung gegründeten Wahrheiten zu liefern. Ein Grundriß der Kosmologie, der sich mit der Entwicklung dieser allgemeinen Einsichten begnügt, kann demgemäß von der Erweiterung unserer Tatsachenkenntnis durch die wissenschaftliche Forschung weitgehend absehen. Wir wollen keineswegs bestreiten, daß sich gewisse Fragen der naturphilosophischen

Spekulation schon auf Grund der natürlichen Erfahrung und der allgemeinen Prinzipien des Seins in endgültiger Form stellen und beantworten lassen. Doch kann man sich bei der Aussonderung dieser Fragen nicht nach dem oben erwähnten Gedanken richten. Die Physik erreicht in ihren Prinzipien eine Universalität, die alles umfaßt, was Körper oder von Körpern ausgehende Wirkung ist. Die wissenschaftliche Beobachtung bringt zudem Tatsachen bei, die die natürliche Erfahrung nicht nur ergänzen und bereichern, sondern auch in wesentlichen Punkten berichtigen. Da die Prozesse der Analyse und Auswertung, die sich zwischen die schlichte Beobachtung und die Ermittlung ihrer kosmologischen Bedeutung legen, ziemlich komplizierter Art sein können, wird sich zudem auch eine bloße Ergänzung oder Verfeinerung unserer Feststellungen nicht immer nur in einer Spezifizierung bereits gewonnener Einsichten auswirken. Auch wenn der Fortschritt unserer Kenntnis der einfachen Tatsachen sich in der Weise einer stetigen und gleichsinnigen Ausbreitung vollzogen hätte, müßte man damit rechnen, daß neue Entdeckungen die Rolle und Bedeutung früherer Erfahrungen für die seinsmäßige Erschließung der Natur einschneidend verändern. Ein einfaches Mittel, sich über die Tragweite der neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse ein angenähertes Bild zu verschaffen, bieten die Vorstellungen über die Natur und den Bau des Kosmos, die die Modernen von den Naturwissenschaften ausgehend entwickelt haben. So sehr sie es im allgemeinen an klarer Einsicht in die Voraussetzungen eines solchen Unternehmens fehlen lassen, können sie für ihre Versuche doch beanspruchen, daß sie Ausdruck der natürlichen Tendenz nach einer realistisch-direkten Erfassung der Naturwirklichkeit sind und daß sie in etwa partizipieren an der Sicherheit der allgemeinen Orientierung, die dem Vollzug und dem Verfolgen ursprünglicher Geistestendenzen gegeben ist. Die Prüfung der modernen Weltbildentwürfe zeigt aber, daß ihre Konzeptionen zu fast allen Thesen der scholastischen Kosmologie in Beziehung stehen. Um nur einige Hinweise zu geben, erwähnen wir die Folgerungen, die an den Satz von der Energie-Massen-Aequivalenz geknüpft worden sind, Folgerungen, die in einen neuen Dynamismus münden und in Gegensatz zu gerade dem formalsten Moment des scholastischen Materiebegriffs stehen. Die Quantenmechanik, die physikalische Theorie also, die nach dem heutigen Stand der theoretischen Forschung am weitesten vordringt in der Erfassung der elementaren Einheiten der anorganischen Welt, ist ganz auf der Konzeption aufgebaut, daß mögliche Zustände die Rolle von aktuell bestimmenden

Faktoren innehaben. Sie stellt also Fragen sehr grundlegender Art, die die Anwendung der Potenz-Aktlehre auf die materiellen Prozesse betreffen.

Es wäre indes methodisch unrichtig, die Erweiterung und Überprüfung unserer Kosmologie an solche weltbildliche Vorstellungen anzuknüpfen. Sie übernehmen zu unbedenklich wissenschaftliche Begriffe in den Zusammenhang von Betrachtungen, die ihrem ursprünglichen empiriologischen Charakter nicht mehr entsprechen. Sie übersehen, daß die Formulierungen der Wissenschaften einer sorgfältigen Kritik unterworfen werden müssen, bevor der Naturphilosoph in ihnen die Fakten finden kann, die für seine Forschungsrichtung relevant sind. Allen Auseinandersetzungen mit den Ergebnissen der Naturwissenschaften hat eine Kritik der Methodik der wissenschaftlichen Begriffs- und Theorienbildung vorauszugehen, eine Kritik indes, die auch die Normen und Richtlinien einer möglichen positiven Auswertung herausarbeitet und die Kriterien fixiert, nach denen die seinserschließende Leistung der wissenschaftlichen Erkenntnisse beurteilt werden kann. Die Entwicklung einer solchen Kritik, die auch eine Hermeneutik darstellt, ist die erste Aufgabe, die sich dem Philosophen heute angesichts der modernen Wissenschaften stellt.

* * *

Eine Überlegung über die prinzipielle Tragweite dieser Aufgabe zeigt, daß ihre Ansatzpunkte sehr tief und in einer Ebene mit denen einer Kriteriologie der kosmologischen Erkenntnis überhaupt liegen. Es ist sicher nicht möglich, die aus der gewöhnlichen Erfahrung abgeleiteten kosmologischen Auffassungen allgemein als Beurteilungsinstanzen einer Kritik der Wissenschaften zu verwenden. Wenn wir oben die Notwendigkeit einer sorgfältigen Nachprüfung und Wertung der physikalischen Begriffe behaupteten, geschah das nicht, weil sie zu Widersprüchen mit einer auf die gewöhnliche Erfahrung gebauten Naturphilosophie Anlaß geben, wenn sie als seinsmäßige Erfassungen verstanden werden, sondern weil die Reflexion auf ihre Bildungs- und Verwendungsweise es begründet und weil sie in einigen, aber wichtigen Fällen, zu Undenkbarkeiten und Widersprüchen mit der formalen Ontologie und Metaphysik führen [1]. Man kann, um Beispiele anzu-

[1] So etwa mit dem Prinzip der Deindividualisierung der Elementarteilchen, die gleichwohl als bestimmte Mehrzahl und mit ihrer Ladung und Masse bestehen bleiben oder mit der Behauptung eines Indeterminismus des physischen Geschehens. Vgl. die weiter unten folgenden Bemerkungen zu diesen Fragen.

führen, die These von der Relativität der Synchronisierungen örtlich distanter Ereignisse nicht auf Grund der natürlichen, von der herkömmlichen Kosmologie übernommenen Vorstellung einer universellen Zeit kritisch bewerten [1] oder die Bedeutung der elementaristischen Theorien für das Problem der mixta anorganica unter Berufung auf kritisch ungeprüfte Feststellungen über die schlicht wahrnehmbaren Eigenschaften der chemischen Verbindungen. Die naturwissenschaftliche Methodik verwendet Verfahren der Phänomenanalyse und -verarbeitung, die die der spontanen, unmittelbar an die Sinneserfahrung anknüpfenden Naturauffassung an Feinheit und kritischer Sicherheit übertreffen. Das Problem der naturphilosophischen Auswertung der wissenschaftlichen Phänomenerfassung betrifft nicht eine spezielle Form, einen Sonderweg des Vordringens zum Sein der Naturdinge, neben dem es andere gleicher Reichweite und Zuverlässigkeit gäbe, sondern die kosmologische Erkenntnis überhaupt in der Phase ihres näher und präziser fassenden Zugriffs. Die wissenschaftlichen Methoden sind die von der Weise des objektiven Sich-Kundgebens und Sich-Erschließens der Dinge geforderten Formen der forschenden Erkundung. Gewiß hat nicht jede naturphilosophische Einsicht sich notwendig auf wissenschaftliche Feststellungen zu gründen. Wahrheiten, wie die der Substanzialität des Naturseins, der Mehrheit der Substanzen, ihrer Veränderlichkeit und Wechselwirkung haben ihre gültigen, keiner weiteren Bestätigungen bedürfenden Grundlagen in den Urtatsachen der Erfahrung. Ihre kritische Sicherung erfolgt im Zusammenhang oder im unmittelbaren Anschluß an die Überlegungen der allgemeinen Kriteriologie. Aber schon die genauere Bestimmung dieser Wahrheiten, die für sich genommen sicherlich nur einen Teil der kosmologischen Thematik enthalten oder aus sich entwickeln lassen, weist den Philosophen an die Tatsachenermittlungen der Wissenschaften und die Probleme ihrer Deutung.

Die beschriebenen Verhältnisse scheinen uns entscheidend zu sein für die Frage der Beziehungen zwischen Naturphilosophie und Wissenschaften und für die heutige Problematik der Kosmologie. Die Naturwissenschaften haben Methoden der Wirklichkeitserschließung gefunden, die weitreichender, eindringender und, wenigstens gewissen Irrtumsmöglichkeiten gegenüber, sicherer sind als die natürlichen Formen der Beobachtung und ersten Erfahrungsverarbeitung, mit denen die aristotelische Kosmologie ihre empirischen Grundlagen gewonnen hat. Um

[1] Wohl aber ist dies möglich durch Rückgang auf die zeitlich koordinierende Beziehung zwischen Ursache und unmittelbar aus ihr folgender Wirkung.

diese Grundlagen in einer dem heutigen methodischen und kritischen Bewußtsein angemessenen Weise zu prüfen, zu sichern oder zu korrigieren, bleibt für einen nicht apriori abgrenzbaren Teil der naturphilosophischen Probleme nur der Weg, gewissenhaft von den Daten der Wissenschaften Kenntnis zu nehmen, ihre theoretische Darstellung zu prüfen und sie in Hinsicht auf die Seinsstrukturen, die sich in ihnen offenbaren, auszuwerten. Der Kosmologe hat dabei sowohl sich von den Wissenschaften belehren zu lassen, wie sie zu übersteigen und übertreffen. Er muß in der Festlegung seiner empirischen Ausgangstatsachen den methodischen und kritischen Errungenschaften der Wissenschaften Rechnung tragen und sie zugleich in einer prinzipielleren Reflexion noch einmal auf ihre genaue Tragweite für die Seinserkenntnis prüfen. Bezüglich der Ergebnisse dieser Untersuchungen und die Gestalt der Kosmologie, die sich auf ihnen errichten wird, läßt sich zunächst nur voraussehen, daß sie die modernen Weltbildentwürfe einer einschneidenden Kritik unterwerfen und daß sie andererseits mit der herkömmlichen scholastischen Naturphilosophie in den Aufstellungen in Übereinstimmung bleiben werden, die aus den primären Erfahrungstatsachen hergeleitet sind.

Der erste Schritt zur Durchführung der gestellten Aufgaben besteht in einer genauen Reflexion auf die Eigenschaften der wissenschaftlichen Methode, durch die sie eine seinsaufschließende Funktion zu üben vermag. Wir können hier nicht auf systematische Ordnung und Vollständigkeit abzielen; unsere Überlegungen werden sich darauf beschränken, einige wesentliche Züge der physikalischen Methode ans Licht zu stellen und die Gesichtspunkte hervorzuheben, die geeignet sind, zu ergänzen, was die oben aufgestellten Behauptungen an Begründung vermissen lassen. — Als die wichtigste methodische Neuerung der neuzeitlichen Wissenschaft wird gewöhnlich die Einsetzung der Messung zum Schlüsselverfahren der Tatsachenermittlung betrachtet. Man hat auf sie, offenbar unter dem Eindruck der besonderen und einengenden kartesianischen Deutung der neuen Methode, die Folgerung gegründet, daß die Physik nur die quantitative Seite der Naturvorgänge untersuche und durch ein bereits an der Schwelle ihres Forschungswegs wirkendes Selektionsprinzip außerstande gesetzt sei, die Körperwelt allseitig zu erfassen. Eine kurze Besinnung darauf, daß Kraft, Energie und Entropie, die Grundbegriffe der modernen Physik, offenbar nicht in die Kategorie der Quantität gehören und daß die Physik sicher sehr viel beigetragen hat zur Unterscheidung und Kennzeichnung der ver-

schiedenen Kraftformen, hätte davon abhalten können, der genannten Auffassung so leicht zuzustimmen. Ohne Zweifel bestimmt die Messung selbst das in Untersuchung stehende Datum im Hinblick auf seine Quantität, im weiten, analogen Sinn des Begriffs genommen ; aber sie ist ja nur eine methodische Stufe im Gesamtprozeß der physikalischen Erkenntnis, aus der Ausrichtung und Objekt desselben nicht ohne weiteres entnommen werden können. Die Messung spielt zunächst die Rolle eines Mittels der genauen Kennzeichnung der Variationen, in denen ein bestimmter, zumeist qualitativ charakterisierter Typ von Zuständen oder Vorgängen realisiert werden kann. Die zu messenden Zustände oder Vorgänge hat eine vorausgehende, vorläufige Analyse als die mit Rücksicht auf die kausalen Abhängigkeiten maßgebenden Daten ausgesondert. Die folgende Stufe der physikalischen Methodik, d. i. die Stufe der quantitativ-funktionalen Gesetze, vermag in gewissen Fällen schon Indizien über den Wert der ansatzmäßigen ersten Kausalanalyse zu liefern. Einfache Abhängigkeitsgesetze, die sich im ganzen Variationsbereich der Determinanten und der Effekte bewahrheiten, setzen eine Präsumption zu Gunsten eines unmittelbaren oder in einfacher Weise vermittelten kausalen Zusammenhangs ; komplizierte und unregelmäßige deuten auf eine unvollständige Analyse oder eine inadäquate Beschreibung der bestimmenden Faktoren. Die abschließende Phase des methodischen Wegs der Physik, die mit der Bildung einer Theorie erreicht wird, vermag die bestehenden Unsicherheiten wenigstens hinsichtlich der Vollständigkeit der Faktorenermittlung zu beseitigen. Wenn es gelingt, die ganze Variabilität einer bestimmten Klasse von Prozessen auf Grund eines geschlossenen Systems von Beziehungsgesetzen und Grundcharakteristiken darzustellen, müssen tatsächlich alle Bestimmungsfaktoren irgendwie erfaßt sein : die veränderlichen explicite in den Variabeln der Gesetze, die gleichbleibenden mindestens implicite in den Konstanten der Gleichungen der Theorie. Darüber hinaus erschließen die Theorien aber auch oft direkt die Kombinationsprinzipien der physikalischen Ursachen. Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß die theoretische Ableitung komplexer Phänomene etwa durch Integration oder nach einem Superpositionsprinzip ihrem tatsächlichen Zustandekommen entspricht. Die Theorien vermögen also auch die Funktion zu erfüllen, das komplizierte Gewebe der kausalen Abhängigkeiten zu entwirren und unter der Komplexheit der unmittelbar erfahrbaren Vorgänge die Elementarformen des Wirkens aufzufinden. Es ist demnach nicht richtig, die Theorien der Physik allge-

mein als bloß formale Zusammenfassungen von speziellen Gesetzen zu betrachten und ihre Erklärungen als mathematische Ableitungen zu bewerten, denen keine realen Begründungszusammenhänge entsprechen. Aufstellungen dieser Art sind zwar zutreffend für gewisse Theorien und bestimmte Formalismen ; in die allgemeine Charakteristik der physikalischen Theorie können sie aber höchstens in dem Sinne aufgenommen werden, daß die Wissenschaft von sich aus keine methodischen Richtpunkte besitzt, die sie vor dem Abgleiten in formalistische, für die Aufdeckung der wirklichen Kausalbeziehungen bedeutungslose Systematisierungen bewahren. Als sichere positive Leistung der Theorien bleibt jedenfalls bestehen, daß sie, abgesehen von einer Einschränkung, über die weiter unten zu handeln sein wird, die kausalen Determinanten der untersuchten Prozesse herausarbeiten, die Weisen ihrer Variabilität angeben und ihre Beziehungen untereinander und zu den vermutlichen substanziellen Trägern erkennbar werden lassen.

Wir wählen zur Illustration des eben Ausgeführten ein Beispiel aus der Quantentheorie, die mit Benutzung der kühnsten Möglichkeiten mathematisch-formaler Beziehungssetzungen aufgebaut ist und deshalb eine besonders schwer auszuwertende Theorie darstellt. Trotz der ungelösten Probleme, die sich beim Versuch der Bestimmung ihrer kosmologischen Bedeutung einstellen, können wir gemäß dem oben vorgelegten Gedankengang eine Antwort auf die viel diskutierte Frage der substanziellen Einheit der Atome und chemischen Komplexe entnehmen. Die Theorie umfaßt mit ihrem Formalismus die Prozesse der Molekül- und Atombildung und leitet die Existenz derselben als relativ stabiler Konfigurationen sowie ihre charakteristischen Eigenschaften aus den allgemeinen Prinzipien der mikro-physikalischen Vorgänge her. Das spricht zunächst durchaus im Sinn einer Systemtheorie : wenn die Kausalfaktoren, die die Physik beim Studium des Verhaltens isolierter Elektronen in elektrischen und magnetischen Feldern ermittelt hat, sich als hinreichend erweisen, das Zustandekommen und die Beständigkeit der atomaren und molekularen Konfigurationen in den Feldern der Kerne theoretisch zu erklären und Rechenschaft über ihre Eigenschaften zu geben, scheint nur der Schluß zu bleiben, daß die Annahme eigener substanzieller Ganzheitsfaktoren überflüssig und unbegründet ist. Indes ist die Voraussetzung dieser Folgerung nicht genau erfüllt. Um eine Theorie der chemischen Elemente und Verbindungen aufbauen zu können, muß die Physik ihren für den Fall des isolierten Elektrons aufgestellten Prinzipien zwei weitere hinzufügen. Das erste derselben er-

klärt die Zustände eines Systems, die sich durch den Rollentausch zweier Elektronen auseinander ergeben, als beobachtungsmäßig und theoretisch nicht unterscheidbar. Das zweite, das sogenannte Pauli'sche Prinzip, verschärft die Folgerungen des ersten in einer hier nicht näher zu erläuternden Weise. In diesen Prinzipien tritt zutage, daß Systeme mit zwei und mehr Elektronen Eigenschaften besitzen, die nicht einfach aus der Kopräsenz mehrerer Teilchen und ihrer nach der Grundtheorie vorauszusehenden Wechselwirkung verstanden werden können. Die Mikrosysteme verhalten sich, als ob die gleichartigen in ihnen enthaltenen Elementarteilchen ihrer Individualität verlustig gingen, obwohl sie paradoxerweise als numerisch bestimmte Mehrheit fortbestehen. Man hat versucht, diese schwer verständliche Eigentümlichkeit als die physikalisch greifbare Kundwerdung der substanziellen Einheit der Atome und Moleküle zu interpretieren und sie mit Hilfe der Idee einer bloß virtuellen Wirklichkeit der Elektronen im Ganzen der höheren Einheiten verständlich zu machen. In eine genauere Prüfung der inneren Möglichkeit und Berechtigung dieses Vorschlags brauchen wir hier nicht einzutreten. Er erledigt sich schon durch den einfachen Vergleich der Anwendungsbereiche einerseits des physikalischen Prinzips der Individualitätsaufhebung, andererseits der kosmologischen Konzeption komplexer substanzieller Ganzheiten. Der quantenphysikalische Grundsatz gilt und bewährt sich auch im Fall instabiler oder, genauer zu sprechen, der Bildung einer Einheit positiv widerstrebender Konfigurationen. Vorgänge wie Stoß und Repulsion von Atomen oder von Elektronen und Atomen regeln sich ebensosehr nach jenem Prinzip, wie Anziehung und Vereinigung. Man muß in ihm also den Ausdruck von Naturfaktoren erblicken, die je nach den Umständen als Mitursachen der Bildung stabiler Konfigurationen oder der Nicht-Verbindbarkeit von Konfigurationsteilen auftreten können und demnach sicher nicht mit einer ganzheitsstiftenden substanziellen Form identifiziert werden dürfen. So wenig durchsichtig, vom Gesichtspunkt des Kosmologen aus beurteilt, die Quantenmechanik auch sein mag, die Faktorenanalyse, die sie leistet, ist doch klar genug, um hinsichtlich der Atom- und Molekülkonstitution zwei sichere, wenn auch negative Antworten zu geben : die elementaristischen Erklärungen alten Stils erweisen sich als unzureichend, die Theorie der substanziell geeinten höheren Ganzheiten als unbegründet.

Um die oben gegebene Bestimmung der Beziehungen zwischen Kosmologie und Wissenschaften noch genauer zu erläutern, müssen wir

wenigstens in aller Kürze das Verhältnis zwischen natürlich-spontaner und methodisch-wissenschaftlicher Erfahrungsverarbeitung betrachten. Unsere natürliche Weltinterpretation knüpft unmittelbar an die Auffassungsweisen unserer äußeren und inneren Sinne an, an Auffassungsweisen also, die in erster Linie auf die Orientierung in der Umwelt und ihre praktische Beherrschung ausgerichtet und abgestimmt sind. Ihre Gesichtspunkte der Auswahl, der Verknüpfung und Synthese entsprechen den Erfordernissen der Selbstbehauptung und Selbstentfaltung gegenüber den Gewalten des Außen. Die theoretische Erkenntnis, die diese vorbereitenden Auffassungsformen ohne Kontrolle zum Ausgang nimmt, ist der Gefahr ausgesetzt, die Kriterien der sinnesmäßigen Unterscheidungen und Synthesen unbedacht mit den Kriterien zu identifizieren, die für die Anwendung ihrer Begriffe maßgebend sind. Die Einheiten, in die die Umwelt vom Gesichtspunkt der Verhaltenspragmatik aus sich gliedert, werden zunächst auch als individuelle Einheiten des Seins verstanden, die Eigenschaften, die die Stellung und Bedeutung der Dinge im Aktionsfeld des Subjekts bestimmen, als ihre Wesenscharaktere. Die intellektuelle Erkenntnis ist wohl in ihrem Schritt von der sinnenmäßigen Erfassung zur Bestimmung der intelligiblen Bedeutung von der natürlichen Sicherheit einer ihre wesentliche Aufgabe erfüllenden Funktion getragen; aber sie besitzt darin zunächst keine Garantie gegen Irrtümer, die aus der Unvollständigkeit und den Besonderheiten der sinnlichen Auffassungsweise entstehen können. Die kritische Vorsicht, die wir heute allgemein gegenüber Begriffen und Denkweisen beobachten, die ohne Nachprüfung und Kontrolle der Sinneserfahrung folgen, ist zum großen Teil die Folge der verfeinerten und verschärften Methodologie der Naturwissenschaften. Den entscheidenden Fortschritt brachte auch hier die Einführung der messenden Experimentation, die in der Herbeiführung von Bedingungen besteht, in denen das beobachtete Objekt sich durch sein Verhalten gegen andere Objekte kundgibt. Damit eröffnet sich die Möglichkeit, zu den ersten und unmittelbaren Sich-Erschließungen der Dinge zu gelangen, während die einfache Erfahrung im allgemeinen weitgehend an die inhaltlichen qualitativen Sinnesdaten gebunden bleibt, die durch Vermittlung komplizierter physiologischer Prozeßketten zustandekommen. Die experimentelle Methode, wie die Physik sie übt, setzt erkenntnistheoretisch nicht mehr voraus als die Zuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung in der Feststellung von Gleichheiten und Verschiedenheiten in einem Bereich, der sicher über den Unterscheidungsschwellen der

Sinnesorgane liegt, sowie die Möglichkeit, die Naturvorgänge rein typenmäßig zu unterscheiden. Die Erarbeitung der inhaltlichen Charakteristiken der Dinge selbst ist im Prinzip der gedanklich konstruierenden Erkenntnis anheimgegeben. Die physikalische Methode trägt also über die Gefahren und Unsicherheiten, die wir oben beschrieben haben, hinweg. In ihrem epistemologischen Aufbau tritt die sinnliche Erfahrung grundsätzlich genommen nur mehr als diskriminative Funktion auf, die über die Gleichheit oder Verschiedenheit von Daten zu befinden hat, von denen nicht mehr vorausgesetzt wird, daß sie durch ihren eigenen Inhalt die Wirklichkeit erschließen. Auf das Ziel einer streng objektiven, die Begrenztheiten und Besonderheiten der sinnlichen Erfahrung überwindenden Tatsachenfindung hin gesehen, entspricht das Verfahren der Physik durchaus den kritischen Erfordernissen, die sich aus der Lage unserer Naturerkenntnis ergeben ; es kann zum mindesten in einer Weise angewandt und ausgewertet werden, die den strengsten kritischen Maßstäben genug tut.

* * *

Unsere Erkenntnis kann zum In-Sich des Seins nur auf dem Weg über seine « Äußerungen » gelangen, Äußerungen, die entweder selbst Wirkungen nach außen sind oder in solchen Wirkungen in Erscheinung treten. Betreffs der ersteren findet sich die Erkenntnis direkt auf die Kausalanalyse der Wissenschaften verwiesen, betreffs der zweiten Art, deren Erfassung nicht notwendig eine exakte Kenntnis der vermittelnden und tragenden Wirkformen voraussetzt, ist im Interesse der größeren Sicherheit eine möglichst weit getriebene Kenntnis der grundlegenden Wirkungsweisen wenigstens zu wünschen. Angesichts der großen Bedeutung, die die Naturwissenschaften demnach für das Vordringen zum Sein der Naturdinge besitzen, wird es für den Kosmologen wichtig, sich ein Urteil darüber zu bilden, wie weit die heute vorliegenden Theorien die oben in abstracto aufgestellten Ziele erreicht haben und was von den Schwierigkeiten zu halten ist, die sich in der Mikrophysik der völligen Durchführung des oben beschriebenen methodischen Leitgedankens der physikalischen Forschung entgegenstellen. Wir werden die erste Frage mit einigen kurzen, summarischen Bestimmungen zu beantworten suchen, um der zweiten, aktuelleren und weniger geklärten größere Aufmerksamkeit schenken zu können.

Streng genommen erfüllt keine der heute vorliegenden Theorien die Bedingung der vollständigen Wiedergabe aller Variationen einer be-

stimmten Klasse von Vorgängen. Die klassische Mechanik versagt im Falle großer Geschwindigkeiten und vor allem auch vor den Bewegungs- und Kollisionsphänomenen der Mikrophysik. Die klassischen Feldtheorien vermögen den quantenhaften Charakter der Strahlungsprozesse nicht zu umfassen ; ihre Gleichungen erweisen sich von den heutigen Theorien aus beurteilt als Beziehungen zwischen gewissen Mittelwerten. Die Quantentheorien, die die besagten Beschränkungen überwinden, stoßen ihrerseits an Grenzen anderer Art, die ihre Anwendung auf Vorgänge, in denen sehr große Impulse oder Wellenlängen von der Größenordnung des hypothetischen Elektronenradius auftreten, verbieten. Man wird die klassischen Theorien als eine Art von Nachzeichnung der kausalen Beziehungen im Großen auffassen müssen, die die Züge des Geschehens in den großen Gruppierungen und Zusammenordnungen der mikroskopischen Einheiten wiedergibt. Das Verhalten der elementaren Träger des Geschehens zeichnen sie nur, insofern es in den großen Verbänden sich nivelliert und in gemeinsame Formen paßt. Sicher besitzen sie auch als solche ihren Wert für die Erfassung gewisser fundamentaler Züge der Wirk- und Erleidungsweise der Körper. Im Energieprinzip und in den Variationsprinzipien etwa scheinen sich solche allgemeine Eigenschaften des körperlichen Geschehens auszudrücken ; ihre Deutung in terminis einer kosmologischen Theorie der Wirkung- und Gegenwirkung könnte mit Aussicht auf Erfolg versucht werden.

Die Quantentheorie der Partikeln und Felder führt näher an die elementaren Träger des Geschehens und ihre Wirkweisen heran. Sie enthüllt eine Anzahl von höchst überraschenden und vor ganz neue Probleme stellende allgemeine Tatsachen : den Dualismus von korpuskularem und undulatorischem Aspekt in den Elementarteilchen, die schon oben erwähnte Deindividualisierung derselben in Systemen, die mehrere Teilchen gleicher Art enthalten, die Möglichkeit des Entstehens und Vergehens von Massenteilchen mit Energiequanten als zweitem Umwandlungsterm usw. Auch sie indes vermag die Faktoren des mikrophysikalischen Geschehens noch nicht vollständig aufzudecken und zudem auch von denen, die sie erkennbar werden läßt, keine absolute Charakteristik zu geben. Die Begriffe, mit deren Hilfe sie ihr Bild etwa von den materiellen Urteilchen aufbaut, entsprechen streng genommen nur den Grenzfällen ihres Verhaltens. Die neuen Theorien geben deshalb auch auf gewisse Fragen, die für den Kosmologen von primärer Wichtigkeit sind, nicht ohne weiteres klare und eindeutige Antworten. Die Elementarteilchen etwa erscheinen in den ersten

Formen der Theorie als ursprüngliche Einheiten ; auf einer fortgeschritteneren Stufe der theoretischen Verarbeitung dagegen (sogenannte Methode der zweiten Quantelung) ergibt sich die Existenz dieser Teilchen, die Gleichheit ihrer Ladungen und Massen als ein Quantisierungseffekt des kontinuierlichen Feldes der Materiewellen. Wegen der schon oben erwähnten dimensionsmäßigen Begrenzung ihrer Gültigkeit kann die Theorie natürlich auch in Bezug auf die Ausgedehntheit der Urteilchen keine Auskunft geben.

In der Perspektive unserer methodologischen und erkenntnistheoretischen Überlegungen stellen die neuen Theorien indes Probleme prinzipiellerer Art. Wie wir ausführten, besteht einer der kritischen Leitgedanken der physikalischen Forschungsmethode darin, die rigorose Objektivität ihrer Kennzeichnungen zu sichern durch ausschließliche Benutzung von Begriffen, die das Verhalten der Untersuchungsgegenstände zu anderen Objekten charakterisieren. Dieser Gedanke gelangt in der Bestimmung der Zustände und Eigenschaften der Mikroobjekte an die Grenzen seiner Leistungsfähigkeit. Wie immer fein die verwendeten Reaktive auch sein mögen, ihre Rückwirkung auf das zu bestimmende Objekt ist unvermeidlich derart, daß ein eindeutiger und präziser Schluß vom Meßresultat auf die Beschaffenheit des Objekts vor und unabhängig von der Messung unmöglich wird. Zwischen das An-Sich der Dinge und unsere Beobachtungsdaten schieben sich unkontrollierbare Einwirkungen der Beobachtungsmittel auf das untersuchte Objekt. Dazu kommt ein anderes. Ein physikalischer Meßvorgang kann nur ausgewertet werden auf Grund bestimmter Voraussetzungen über seine Natur und seine Determinanten. Die Quantenphänomene nun bringen keine qualitativ neuen Daten ins Spiel ; ihre Beschreibung erfolgt darum auf Grund der klassischen Begriffe und mit Hilfe der denselben entsprechenden Meßverfahren. Andererseits aber ist es nicht möglich, mit diesen Begriffen ein kohärentes und exaktes theoretisches Bild der Vorgänge zu konstruieren. Es führt zu Unrichtigkeiten und Widersprüchen, etwa einer Partikel zugleich einen präzisen Ort und eine genau bestimmte Geschwindigkeit zuzuschreiben oder einem Feld in zwei benachbarten Weltpunkten exakt bestimmte Feldstärken. Das bedeutet, daß es unmöglich ist, mit Hilfe der Größen, deren Werte die Meßverfahren ermitteln, eine exakte theoretische Rekonstruktion der Prozesse zu geben. Da die Physik aber über keine anderen Kategorien der Zustandskennzeichnung verfügt, scheint damit die präzise Wiedergabe der Kausalfaktoren überhaupt unerreichbar zu werden. Die neuen

Theorien entsprechen darum nicht mehr dem Postulat der vollständigen, die Faktoren des Geschehens bis zur eindeutigen Voraussehbarkeit der Effekte nachzeichnenden Erfassung und man kann Gründe dafür anführen, daß sie ihm nie werden gerecht werden können. Die Methode der Physik scheint also vor eine Schranke gelangt zu sein, die ihr eigentliches und wesentliches Ziel der Faktorenanalyse selbst betrifft. Es ist auf dem bisher eingehaltenen Weg nicht möglich, durch Messung und theoretische Konstruktion die bestimmenden Ursachen des Geschehens präzis zu ermitteln und zwar nicht etwa nur, was die quantitativen Werte betrifft, die sie im konkreten Fall annehmen, sondern was ihre spezifische Beschaffenheit selbst angeht.

Diese letzte Konklusion hängt allerdings von einer Voraussetzung ab, die in den Diskussionen des Indeterminismus der Quantentheorie nicht immer für gewährleistet angenommen worden ist [1]. Man hat sich tatsächlich zu fragen, ob die Annahme von eindeutig determinierenden Faktoren, die jenseits der physikalisch faßbaren Bestimmungen liegen, nicht einfach die ungewährleistete Absolutsetzung einer methodischen Voraussetzung der klassischen Physik bedeutet. Man wird zwar im Namen des Kausalprinzips zu fordern haben, daß im Bereich des rein kosmischen Geschehens jedes Ereignis im Gesamtkomplex der beteiligten Faktoren den adäquaten und eindeutig bestimmenden Grund aller seiner Bestimmtheiten besitzt; aber darauf darf man nicht die Folgerung bauen, daß eine präzise Erfassung dieser Kausalzusammenhänge ein mögliches Ziel unserer wissenschaftlichen Erkenntnis darstellt. Unsere Philosophie stellt hier eine prinzipielle Einschränkung auf. Nach ihr sind wohl die spezifischen Eigenschaften der Kausalfaktoren und ihre spezifische Wirkungsweisen und Ausrichtungen intelligibel, nicht aber ihre individuellen, von den Dispositionen der materia prima bedingten Besonderheiten. Man darf also aus dem Versagen der Quantenphysik nicht ohne weiteres den Schluß ziehen, daß die Physik sich als außerstande erwiesen habe, ihre Aufgabe bis zum Ende durchzuführen. Es könnte sein, daß die Schranke, an die ihre faktorenanalytische Methode stößt, eben die Schranke der objektiven Intelligibilität der materiellen Dinge ist.

Gegen diese Annahme spricht in erster Linie der Umstand, daß das Zu-Ende-Kommen der physikalischen Forschungsmethode offen-

[1] Vgl. Ch. De Koninck, Réflexions sur le problème de l'indéterminisme, Rev. Thomiste, 1937.

kundig in ihr selbst, genauer: in der Unvollkommenheit, die ihr mit Hinsicht auf das Ziel einer rigoros objektiven Erkenntnis anhaftet, ihren Grund hat. Die Begrenzung der wissenschaftlichen Erschließbarkeit, die der eben dargelegte Einwand ins Auge faßt, ist dagegen als eine mit dem Wesen des Körperlichen verbundene objektive Unvollständigkeit des Bestimmt- und Geformtseins gedacht. Man kann diesen Gegengrund noch verstärken durch den Hinweis auf eine andere prinzipielle Verschiedenheit: die Quantentheorie behauptet, daß ein System, das mit der Genauigkeit und Vollständigkeit gekennzeichnet ist, die die Theorie erlaubt, einen « reinen » Fall darstellt, d. h. daß es von einem anderen, gleich charakterisierten System auf keine Weise, auch nicht durch eine fortgesetzte Beobachtung seines Verhaltens unter verschiedenen Bedingungen, unterschieden werden kann. Gerade das aber wäre zu erwarten, wenn die realen, individuellen Besonderheiten der Systeme den Grund der Genauigkeitsbeschränkung der Quantentheorie bildeten. Als individuelle Konstanten müßten sie sich ja durch längere Beobachtung feststellen und voneinander unterscheiden lassen.

Wir können also mit guten Gründen an unserer Auffassung festhalten. Beiläufig bemerken wir, daß sich aus ihr eine allgemeine Interpretationsregel für gewisse Aufstellungen der modernen Physik ergibt, die Anlaß zu sehr gewagten naturphilosophischen Spekulationen oder zu sehr resignierten Urteilen über den Wert unserer Naturerkenntnis gewesen sind. Es ist nach der Quantenmechanik z. B. unstatthaft, den mikrophysikalischen Objekten in sich, auch in einer bloß hypothetischen Form, Bestimmtheiten zuzuschreiben, deren Genauigkeitsgrad den der beobachtungsmäßig feststellbaren Charakteristiken übertrifft. Das bedeutet also etwa, daß man einer Partikel, deren Impuls exakt bestimmt ist, keinen Ort zuteilen darf, auch nicht im Sinne einer zwar unbekannten, aber tatsächlich existierenden Lokalisierung. Umgekehrt wäre es unerlaubt und « sinnlos », von der Geschwindigkeit einer in einem gewissen Moment genau ortsbestimmten Partikel zu sprechen. Im ersten Fall ist die Partikel also anscheinend völlig Welle geworden, die den Raum in diffuser Weise erfüllt, im zweiten ist sie vollständig Korpuskel, die keinen Impuls besitzen kann, weil ein solcher nach den de Broglie'schen Grundgleichungen ihr ja sofort eine Materiewelle mit bestimmter Wellenlänge zuordnen würde. Um die seinsmäßige Bedeutung dieser befremdlichen Aufstellungen auszumachen, ist es aber weder nötig, nach der Idee einer proteischen Wandlungsfähigkeit der Mikroobjekte zu greifen, noch die homogene Kontinuität des Raums zu-

gunsten der Hypothese einer zellenartigen Raumstruktur fallen zu lassen[1]. Die oben entwickelte Auffassung führt zu einer anderen Deutung: Wenn die Physik die Nichtanwendbarkeit von gewissen Begriffen und quantitativen Bestimmungen behauptet, bedeutet das, daß die betreffenden Charakteristiken nicht als Determinanten des Verhaltens der Objekte betrachtet werden können, wenigstens nicht als Determinanten, die das Geschehen in der Weise beeinflussen, die die Attribution der in Betracht stehenden Begriffe von seiten der Physik impliziert. Die Bestimmungen, die eine auf dem Weg der theoretischen Systematisation hinreichend fortgeschrittene physikalische Disziplin ihren Objekten zuschreibt, sind Bezeichnungen von Kausalfaktoren. Ort, Geschwindigkeit usw. sind im Rahmen der Quantenmechanik Größen, die die Prozesse gemäß den Gesetzen, die die klassische Physik mit ihnen verbindet, lenken und bestimmen. Ihre begrenzte Verwendbarkeit läßt sich demnach aus dem Versagen der klassischen Kausalschemata befriedigend erklären. Wenn also nach der Physik eine Partikel mit präzis bestimmtem Impuls keinen definiten Ort besitzt, heißt das nur, daß ihr Ort keine Rolle spielt als Determinante der nachfolgenden Ereignisse, soweit die Theorie sie vorauszusehen imstande ist. In gewissen Fällen scheint übrigens eine solche Deutung unausweichlich zu werden, wenn man nicht Gefahr laufen will, sogar mit formalen Notwendigkeiten des Seins und Denkens in Gegensatz zu geraten. Die Nichtanwendbarkeit der Idee des individuellen Teilchens in der Theorie der Mehrkörpersysteme, von der wir oben schon gehandelt haben, läßt kaum eine andere Auslegung zu als die Annahme, daß die individuelle Verschiedenheit gleichartiger Elemente, trotz ihrer aktuellen Wirklichkeit, für die Determinierung der Quantenphänomene bedeutungslos wird. Damit setzen wir nicht etwa nur eine inhaltslose Formel an Stelle einer paradoxen oder widersprüchlichen. Die Bedingungen des Belangloswerdens der individuellen Gesondertheit für den physikalischen Geschehensablauf, wie die Quantenmechanik ihn widergibt, lassen sich genauer erschließen. Es würde hier zu weit von unseren Betrachtungen abführen, dies ausführlicher darzustellen. Wohl aber entspricht unserem Thema der Hinweis darauf, daß der vorliegende Fall ein gutes Beispiel darstellt für die Entstehung einer kosmologischen Fragestellung aus einem Ergebnis der physikalischen Forschung.

[1] Wie z. B. M. Puma, Nuovo Trattato di Geometria e Meccanica quantistiche, Roma 1944.

Das eben Gesagte war bestimmt, unsere These vom Versagen der physikalischen Forschungsmethode zu erhärten, wenn dieselbe mit voller Strenge an ihrem Ziel, der präzisen Ermittlung der Geschehensdeterminanten gemessen wird. Wir glauben uns darnach berechtigt, unseren Gedankengang weiterzuführen und die Frage in Angriff zu nehmen, ob es möglich sei, die Kausalanalyse weiter vorzutreiben. Man wird sich zunächst darauf besinnen, daß die Schranke, an die das beobachtend-messende Verfahren der Physik stößt, noch nicht das Zu-Endekommen der Methode der hypothetischen Konstruktion bedeutet. Namhafte Physiker haben zwar auch diese Möglichkeit verneint [1]. Ihre Gründe schließen aber wohl nur präzisere und stärker deterministische Theorien aus, die die Einführung hypothetischer neuer Faktoren in das Gefüge der Quantentheorie versuchen wollten; sie schneiden nicht die Möglichkeit eines Neubaus auf neuen Grundlagen ab, der sich an der heutigen Quantentheorie nur als an einer auf gewisse Beobachtungsmittel relativen Beschreibung orientieren würde. In dieser Weise konzipiert, verliert die Aufgabe indes jedweden Ausgangspunkt für ihre Inangriffnahme. Die neuen Determinanten müßten durch einen aus den unbestimmten Möglichkeiten des Denkbaren gewählten Ansatz eingeführt werden und ebenso die Beziehungen und Abhängigkeitsgesetze zwischen ihnen. Und selbst wenn es möglich wäre, solche Hypothesen gleichsam aus dem Leeren zu schaffen, wären sie nichts mehr als konstruktive Möglichkeiten, die ohne den Nachweis ihrer Gefordertheit und Notwendigkeit für die kosmologische Forschung wertlos blieben. Die Quantentheorie besitzt aber eine Eigentümlichkeit, die die Anwendung einer anderen, den Erfordernissen einer sicheren Seinserkenntnis entsprechenden Methode gestattet. Sie kann als Ausgangspunkt von Überlegungen dienen, die durch Reflexion auf die Bedingungen und Voraussetzungen der Bestimmungen, die sie vorlegt, schlußfolgernd den Bereich des physikalisch Feststellbaren überschreitet. Die Methode des Erschließens der seinsmäßigen und ontologischen Voraussetzungen der von der Erfahrung ermittelten Tatsachen ist im allgemeinen der Weg der eigentlich philosophisch-kosmologischen Forschung. Der Fall der Quantentheorie bietet indes die Besonderheit, daß er in der Linie der wissenschaftlichen Faktorenermittlung selbst ein schlußfolgerndes Hinausgehen über die Formulierungen der heute vorliegenden

[1] So vor allem v. Neumann, Mathematische Grundlagen der Quantenmechanik, Berlin 1930.

Theorie gestattet. Ihre Voraussagen nämlich über die Ereignisse, die sich aus einer mit maximaler Genauigkeit gekennzeichneten Situation ergeben, haben im Komplex genommen den Charakter von Wahrscheinlichkeitsprognostiken. Sie sind, als Aussagen über einzelne Mikroobjekte oder relativ einfache Mikrosysteme, primär nicht statistischer Natur, obwohl sie natürlich die Aufstellung statistischer Voraussagen ermöglichen [1] und nur vermittels der letzteren durch die Beobachtungsfunde kontrolliert werden können. Wahrscheinlichkeitsaussagen beruhen aber, wenn sie mit realer Bedeutung für den einzelnen Fall aufgestellt werden, auf einer gewissen Einsicht in die maßgebenden Ursachen des ins Auge gefaßten Ereignisses. Wenn sie, wie im Fall der Quantentheorie, den Grad der Wahrscheinlichkeit in präzisen Werten angeben, erfordern sie an sich noch mehr : quantitative Probabilitäten setzen eine Einsicht in die Beziehungen zwischen den verschiedenen Determinanten voraus, insbesondere die Erkenntnis einer systematischen Indifferenz einer Ursachengruppe gegenüber den möglichen Variationen der anderen. Nur auf der Basis einer solchen Einsicht wird es möglich, Urteile über die Gleichwahrscheinlichkeit gewisser alternativer Fälle zu fällen und, auf ihrer Grundlage, Urteile mit quantitativ bestimmtem Wahrscheinlichkeitsindex. Die Möglichkeit, das physikalische Mikrogeschehen wahrscheinlichkeitstheoretisch zu behandeln, deren Nachweis die Quantentheorie erbracht hat, läßt also Rückschlüsse auf die bestimmenden Ursachen der Prozesse zu, die sicher über die von der Theorie selbst geleisteten Faktorenanalyse hinausgehen. Ein Weg, über den nicht voll adäquaten Begriffsapparat der neuen Theorien und ihre unvollkommene Darstellung der kausalen Zusammenhänge hinauszugehen, ist also offen. Allerdings ist zu sagen, daß die Durchführung dieser Aufgabe beträchtlichen Scharfsinn und große mathematische Kenntnisse erfordern wird. Außerdem wird sie vermutlich zu nicht mehr führen, als zu unanschaulichen, in Terminis einer abstrakten Beziehungs- und Strukturlehre formulierten Konklusionen. Damit ist sie aber vielleicht auch wieder dem Begriffssystem, nach dem eine kritisch-realistische Kosmologie letztlich die Naturwirklichkeit zu bestimmen suchen muß, näher und verwandter als die anschauliche Begrifflichkeit der natürlichen Erfahrung und der klassischen Physik.

Die Schwierigkeit, die aus dem Indeterminismus der modernen

[1] Natürlich nur in der Weise von Wahrscheinlichkeitsaussagen, deren Probabilitätsindex sich indes beliebig an 1 annähern läßt.

Physik entstanden war, scheint demnach lösbar. Die physikalische Methode kann zwar nicht selbst die Faktorenanalyse des Geschehens bis zum Ende durchführen, wenigstens wenn wir die Auffassung Bohrs und der Mehrzahl der heutigen Physiker annehmen, aber sie gibt in ihren indeterministischen Theorien den Ausgangspunkt, von dem aus die Reflexion auf die Voraussetzungen von Wahrscheinlichkeitsaussagen weiter zu schreiten vermag. Die Befürchtung, daß auch damit die eigentlichen Geschehensdeterminanten noch nicht erreicht werden können, ist solange unbegründet, als kein Anlaß besteht, die heutigen Theorien als unzulänglich nicht nur für die Erfassung gewisser Grenzfälle, sondern ganzer großer Erscheinungsbereiche zu betrachten.

* * *

Im Bestreben, Naturwissenschaften und Naturphilosophie klar und scharf markierend zu unterscheiden, sind wissenschaftslogische Formulierungen geprägt worden, die nicht ohne eine gewisse Schwierigkeit mit unserer oben entwickelten Auffassung vereinbart werden können. Nach ihr befindet sich ja die Kosmologie, wenigstens in gewisser Hinsicht, in Abhängigkeit von Erkenntnissen, die eine Wissenschaft erarbeitet, deren Formalobjekt verschieden ist und deren Begriffssystem einer andern Denkebene angehört. Dazu ist zunächst zu sagen, daß die Aufstellung dieser Schwierigkeit die Sachlage unzulässig vereinfacht und vor allem, daß ihre Betonung einen mangelhaften Begriff vom Organismus unserer Erkenntnisformen verrät. Es dürfte zuerst schon nicht leicht sein, das Formalobjekt der Naturwissenschaften oder auch nur der Physik in einer befriedigenden Weise zu definieren. Historisch betrachtet ist nicht zu bestreiten, daß ein Newton oder Helmholtz Ziel und Bedeutung ihrer Forschungen ganz anders verstanden haben, als heute etwa ein Eddington oder Heisenberg. Man kann gewiß versuchen in diesen Verschiedenheiten den Ausdruck einer Entwicklung zu sehen, die durch Unklarheiten und Irrtümmer hindurch zum rechten Verständnis des Sinns der wissenschaftlichen Forschung führte. Die Wandlungen in den Auffassungen sind indes so offenkundig mit dem Wechsel der Situation der Forschung vor Gebieten mit verschiedenen Weisen der Erschließbarkeit verbunden, daß man bezweifeln muß, ob die angenommene zielgerichtete Entwicklung nicht viel mehr als eine Sukzession von verschiedenen Formen wissenschaftlicher Betrachtungsweisen zu verstehen ist, die gar nicht dem gleichen wissenschaftslogischen Typ eingeordnet werden können. Außerdem liegt es auf der Hand, daß die

Definition des Formalobjektes einer Wissenschaft in hohem Grad abhängig ist von der Auffassung, die man sich über ihre seinserschließende Leistung bildet. Was die Physik betrifft, wird man zu sehr verschiedenen Formeln gelangen, je nachdem man in ihren Theorien nur mathematisch-deduktive Systematisierungen von Beobachtungsdaten erblickt oder Analysen von realer Bedeutung, die die Komplexheit der Naturprozesse aus ihren elementaren Grundformen zu verstehen lehren. Dabei ist zu sagen, daß jede der erwähnten Auffassungen sich auf Fälle berufen kann, die sie bestätigen und rechtfertigen ; die erste etwa auf die (älteren) Versuche Einsteins und anderer, Elektrodynamik und Gravitationstheorie in einer « unitären » Feldtheorie zu verschmelzen, die zweite auf die ältesten und klassischen Leistungen theoretischen Forschens, die mechanische Statik und Dynamik. Wenn man die epistemologische Stellung der Physik auf Grund der Lehrgebäude zu bestimmen unternimmt, in denen sie sich als bestehende und konstituierte Wissenschaft darstellt, wird man keine einheitliche, die ganze Vielförmigkeit umfassende Definition finden können, es sei denn, man bescheide sich mit Äußerlichkeiten. Die Einheit, die die Etappen der Forschung und die Typenvielheit der theoretischen Konstruktionen zusammenhält, beruht, außer auf den weitgehenden methodischen Übereinstimmungen, vor allem auf dem Einfluß einer Zielidee, die über die theoretische Systematisierung selbst hinausweist, wenn auch in einer Weise, daß die Theorien als die unmittelbaren Vorstufen ihrer Verwirklichung erscheinen müssen. Die Weltbilder, die sich im Zusammenhang mit den physikalischen Theorien gebildet haben, stellen eine von gleichen Gesichtspunkten beherrschte und der gleichen Begriffsebene angehörige Vielheit von Bildungen dar. Nur in Beziehung auf das Ziel einer wenigstens gleichnishaften Erfassung des Wesens der Naturdinge und der in ihnen wirkenden Kräfte gewinnt die moderne wissenschaftliche Forschung ihre Einheit, obwohl dieses Ziel über die eigentliche methodische Forschung hinausgeht und obwohl seine Realisierungen nicht den Rang wissenschaftlicher Leistungen beanspruchen können. Das bedeutet aber, daß die experimentellen Wissenschaften selbst, wenn man sie auf das Gesetz ihres Fortschritts und ihrer Entwicklung hin betrachtet, keine wirklich autonome und sich selbst regulierende Erkenntnisform darstellen. Sie sind im Grunde genommen das methodische Mittel eines Fragenausblicks, der dem einer unentwickelten Kosmologie entspricht. Daß ihre einzelnen Zweige nach dem Status von selbständigen Wissenschaften streben, ist, soweit es sich um er-

klärende Wissenschaften handelt, die Folge des methodischen Grundgedankens der Faktorenanalyse, der die Aufstellung geschlossener deduktiver Systeme fordert, um an ihnen die Richtigkeit der kausalanalytischen Ansätze zu erproben. Vom Ganzen unserer Erkenntnis her betrachtet, haben die Wissenschaften die Funktion, die Erfahrungsdaten im Hinblick auf die Erfassung der bewegenden Kräfte und Prinzipien des Geschehens zu sammeln und zu analysieren. Sie stehen also prinzipiell im gleichen Verhältnis zur Kosmologie wie die natürliche Erfahrung, sofern sie die primitiven Gegebenheiten in Richtung auf die Gewinnung eines Weltbildes aufnimmt und verarbeitet.

Man wird diese Betrachtungsweise vielleicht als ungewöhnlich und vor allem als nicht hinreichend begründet empfinden. Sie ist tatsächlich in der eben gegebenen Darstellung mit einer Anzahl von Aufstellungen belastet, deren Rechtfertigung eingehende Untersuchungen über die den Fortschritt der Wissenschaften beherrschenden Ideen erfordern würde. Wir dürfen darum unsere Antwort auf die oben formulierte Schwierigkeit nicht auf das eben Gesagte beschränken. Man darf in der Tat auch vom Standpunkt aus, daß die Naturwissenschaften eine selbständige, formal in sich geschlossene Erkenntnisform darstellen, nicht folgern, daß sie in Bezug auf die Kosmologie nicht die Rolle von echten und eigentlichen Hilfswissenschaften übernehmen können. Wie immer man das Formalobjekt der Physik bestimmen will, es wird immer in der Weise geschehen müssen, daß es der physikalischen Theorie als der objektgemäßen Systematisierungsform Rechnung trägt. Die Besonderheiten dieses Theorientyps sind aber derart, daß sie ihm vom Ziel der Seinerschließung her gesehen die Bedeutung eines Mittels der Faktorenermittlung garantieren. Auch wenn man also annimmt, daß die Physik ihrer primären Einstellung nach ein der kosmologischen Erkenntnis heterogenes Erkenntnisziel verfolgt, bleibt doch bestehen, daß sie beiläufig zu ihrer Grundfinalität eine Funktion besitzt, die sie in den Zusammenhang der kosmologischen Betrachtungsweise stellt.

Eine Folge unserer Auffassung, die vielen besonders unsympathisch sein wird, besteht in der Abhängigkeit der Naturphilosophie vom jeweiligen Stand der physikalischen Forschung. Es scheint in der Konsequenz des oben Ausgeführten zu liegen, daß ein Kosmologe des 17. und 18. Jahrhunderts sich hätte wenigstens sehr weitgehend dem Mechanismus anschließen müssen, ebenso wie ein Kosmologe des Beginns unseres Jahrhunderts der Äther-Elektronentheorie oder der Feldtheorie der Materie. Die Wissenschaften scheinen nicht imstande, der Spekula-

tion Ausgangspunkte zu bieten, die dagegen gesichert sind, von der weiteren Entwicklung fallen gelassen zu werden oder mindestens radikale Umdeutungen zu erfahren. Bedenken solcher Art lassen es aber an den nötigen Unterscheidungen fehlen. Der Mechanismus war nie eine am gesamten bekannten Erfahrungsmaterial bewährte Theorie, sondern höchstens eine die gesamte physikalische Forschung lange Zeit beherrschende Hypothese. Die Physiker konnten nie mehr als eine begrenzte Phänomenklasse als sicher nach mechanischen Prinzipien erklärbar betrachten, wie ja auch die Gegner des Mechanismus keine Schwierigkeit hatten, in den empirischen Tatsachen Gegengründe gegen ihn zu finden. Ähnliches ist von den beiden anderen Theorien zu sagen, von denen die zweite ja auch nie mehr war als ein theoretischer Versuch, für den nichts sprach als eine größere formale Einheitlichkeit. Der Kosmologe muß gewiß auch den Hypothesen seine Aufmerksamkeit schenken. Sie können unter Umständen das philosophische Denken neue Möglichkeiten und Konzeptionen finden lassen und zu einer bewußteren und kritischeren Erfassung seiner eigenen Voraussetzungen führen. Für die positiv-konstruktive kosmologische Forschung kommen indes als empirische Ausgangspunkte nur wissenschaftlich gesicherte Tatsachen und Theorien in Frage, deren es sicher mehr gibt, als der Außenstehende, der sich von dem raschen Wandel der Hypothesen und weltbildlichen Deutungen beeindrucken läßt, im allgemeinen annehmen wird. Die Prinzipien der Mechanik etwa sind trotz der in vielen Hinsichten umstürzenden nachfolgenden Entwicklung der Physik zwar präzisiert und in neue Zusammenhänge gestellt, aber nicht aus dem System der fundamentalen physikalischen Gesetze ausgeschieden worden. Die Überlegungen, die ein Kosmologe aus der Blütezeit des Mechanismus etwa an das Trägheitsgesetz knüpfen mochte, haben auch jetzt noch ihren Wert. Daß es heute notwendig sein wird, sie fortzuführen, beruht wenigstens ebensosehr auf der Entwicklung unserer Sicht der kosmologischen Probleme als auf den Veränderungen der physikalischen Theorien. Die naturphilosophische Spekulation stützt sich auf zwei Grundlagen : auf die kritisch gesicherten Feststellungen der natürlichen und wissenschaftlichen Erfahrung und auf die Einsichten, die die philosophische Reflexion aus der Idee der endlichen Seinseinheit entwickelt. Von diesen beiden Ausgangspunkten aus bauend, vermag die Naturphilosophie zu sicheren und endgiltigen Ergebnissen zu gelangen. Der Kosmologe, der behutsam und mit der nötigen kritischen Einsicht die sicheren Ergebnisse der Wissenschaften verarbeitet, hat vom Fortschritt

derselben nicht zu fürchten, daß seine Konklusionen von der nächsten großen Neuerung als falsch erwiesen werden, sondern höchstens, daß sie in neue Zusammenhänge rücken und eine Umbestimmung ihrer Tragweite erfahren.

Eine letzte Schwierigkeit bedarf noch einer kurzen Betrachtung. Die neueste Physik bewegt sich in Begriffen und mathematischen Formalismen, die von der Begrifflichkeit und Erfassungsweise der Naturphilosophie so weit entfernt sind, daß eine Auswertung in ihrem Sinne unmöglich erscheinen kann. Läßt die Physik nicht bis heute, trotz ihrer bis an die letzten Grenzen des Beobachtbaren vorgetriebenen Forschungen, eine für die seinsmäßige Erfassung so primäre Frage im Dunkel, wie die nach den substanzialen Einheiten ? Sind ihre Beschreibungen der Elementarprozesse nicht in einer Sprache formuliert, die bei jedem Versuch, sie anders als nach ihrer technisch-physikalischen Bedeutungsweise zu verstehen, zu unvollziehbaren Vorstellungen und Paradoxien führt ? Aufstellungen wie die von der gegenseitigen Verwandelbarkeit von Energie und Masse, von der Identität der Elektronen mit besetzten oder unbesetzten Energieniveaus und andere ähnliche scheinen zu der Folgerung zu zwingen, daß die physikalische Forschung das Geflecht der kausalen Abhängigkeiten in einer Weise durchforscht und theoretisch rekonstruiert hat, daß ihre Ergebnisse der ontologischen Erfassung der Natur nicht nützen können. Zur Beantwortung dieses Einwands ist zu sagen, daß er sich mehr auf vorausnehmend angenommene, als auf wirklich erfahrene und erprobte Schwierigkeiten beruft. An der Substanzialität der Elektronen und Nukleonen zu zweifeln, besteht kein Anlaß. Ihr Wellencharakter ist eine der Kundgebungsformen der Eigenschaften und Beziehungen, die ihre Bewegungen bestimmen. Eine abschließende Theorie der Prozesse der Elektronenneubildung und -zerstrahlung ist noch nicht gefunden. Der jetzige Stand der Forschungen läßt es aber wahrscheinlich erscheinen, daß die besagten Wandlungen Neutrinos zum bleibenden Substrat besitzen. An der Elektronenpaar-Erzeugung hat sicher das Neutrinopaar teil, an das die erzeugende Strahlungsenergie gebunden ist und vermutlich außerdem die Neutrinos, die die Kraftwirkungen der Felder vermitteln, deren Bestehen eine der Voraussetzungen des Prozesses darstellt. Die Elektronen, die von Atomkernen als radioaktive Strahlung ausgesandt werden, entstehen ziemlich sicher aus den « virtuellen » Mesonen des Kerns, die die Vermittler der inneren Kernkräfte darstellen. Man darf vielleicht auch sie als eine der Zustandsformen der Neutrinos betrachten.

Diese Erklärungen mögen noch unsicher und hypothetisch sein ; sie können aber jedenfalls zeigen, wie voreilig und unbegründet es ist, aus der besprochenen Schwierigkeit zu folgern, daß die neueste Physik eine In-Beziehung-Setzung mit dem Begriffssystem der seinsmäßigen Naturerfassung nicht mehr erlaubt. Der allgemeine Satz der Massen-Energie-Aequivalenz, der zunächst ein so stark paradoxes Aussehen hat, läßt ebenfalls eine für den Kosmologen befriedigende und zudem wichtige Perspektiven gebende Ausdeutung zu. Man hat nur zu beachten, daß Masse im Sinne der Physik verstanden ein Trägheitskoeffizient ist, eine Bestimmtheit also, die für die Übertragung und den Ausgleich von Bewegungen maßgebend ist. Sie ist nicht, wie die Masse der scholastischen Physik, eine mit der substanziellen Konstitution gegebene und von ihr untrennbare Größe, sondern ein wandelbares Akzidens, das ja auch, wie der Fall der Neutrinos zeigt, vollständig fehlen kann. Die Zusammenbindung von Masse und Energie im oben genannten Prinzip weist auf ein allgemeines Ausgleichsgesetz zurück, das die räumlichen Verschiebungen der Energie regelt.

Die endgültige Rechtfertigung eines Programms und einer Methode liegt im allgemeinen in ihren Ergebnissen. Nach diesem Kriterium beurteilt, ist allerdings zuzugeben, daß unsere Auffassung sich als arm an überzeugenden Ausweisen darstellt. Die Aufgaben, die die moderne Physik dem kosmologischen Forschen stellt, sind komplex und schwierig und erfordern eine Vereinigung von mathematisch-physikalischen Kenntnissen, kritischer Vorsicht und metaphysischer Einsicht, die sich selten in einem Forscher zusammenfinden. Zudem liegen sie an der Peripherie der heutigen philosophischen Problematik. Wir glauben aber, trotzdem die scholastischen Philosophen zu ihrer Bearbeitung auffordern zu sollen. Spezielle Forschungen eröffnen nicht selten neue Ausblicke auch auf sehr allgemeine und grundsätzliche Fragen. Außerdem dürfte es kaum einen besseren Weg geben, die erkenntnistheoretische Einstellung der Scholastik zu erproben und im heutigen Denken zur Geltung zu bringen, als die Weiterentwicklung unserer Kosmologie auf Grund der wissenschaftlichen Forschungsergebnisse.

Die Universität als geistiger Organismus nach Heinrich von Langenstein

Von Universitätsprofessor Dr. Albert LANG

Die akademische Predigt, die Heinrich von Langenstein 1396 am Feste der hl. Katharina vor der Wiener Universität gehalten hat [1], bringt in einem langen Exkurs programmatische Ausführungen, die sich mit dem Aufbau des Wissenschaftsganzen und seiner Gestaltung im Organismus der universitas litterarum [2] beschäftigen. Dieser Exkurs bildet nicht bloß seinem Umfang nach den Kern der ganzen Predigt, er darf auch seiner Bedeutung nach als das eigentliche Anliegen des Predigers betrachtet werden [3]. Der angesehene Gelehrte sucht einen Einblick zu vermitteln, wie es zur Aufteilung der Wissenschaft in einzelne Zweige gekommen ist und wie sich die einzelnen Disziplinen und die historisch gewordenen Fakultäten an- und ineinander fügen, sich gegenseitig bedingen, ergänzen und fördern. Heinrich greift damit ein Thema auf, an dem alle Mitglieder der Universität interessiert waren, und das sich deshalb für das Patronatsfest der Artistenfakultät besonders eignete. Er will eine reflexe Besinnung anstellen über den Sinn und die Aufgabe der Wissenschaften, über die Gründe sowohl, die zu einer spezialisierten Bearbeitung der einzelnen Fächer geführt haben, wie auch über jene, die ihrer vollen Abspaltung entgegenwirkten und zum befruchtenden Austausch ihrer geistigen Schätze drängten. Diese Ausführungen Heinrichs dürfen als ein neues Glied in der Kette der philosophischen Einleitungsliteratur betrachtet werden und zwar als ein bedeutsamer und wichtiger Beitrag, den man freilich in einer Predigt nicht leicht gesucht hätte.

[1] Der Text der Katharinenpredigt, dessen Kenntnis dieser Aufsatz voraussetzt, ist veröffentlicht im DivThom(Fr) 26 (1948) 132-159 ; die Ausführungen zur Wissenschaftstheorie finden sich dort S. 144-157.

[2] Dieser Ausdruck war zwar damals noch nicht gebräuchlich, die Sache aber, die er zum Ausdruck bringt, war gegeben. Auch die mittelalterliche Universität, die « universitas magistrorum et scholarium », wie sie sich nannte, wollte ein studium generale sein, eine Pflege- und Heimstätte für alle Wissenschaften.

[3] Der Aufbau und Charakter der ganzen Predigt wurde in einem früheren Artikel [DivThom(Fr) 26 (1948) 233-250] gezeichnet und ihre Bedeutung auf dem Hintergrund der mittelalterlichen Universitätspredigt gewürdigt.

Aus dem 14. Jahrhundert sind uns nur wenige Äußerungen zu diesem Thema erhalten ; aus dem Ende des Jahrhunderts und aus dem 15. Jahrhundert waren bisher gar keine bekannt. Wir haben aber ein erhöhtes Interesse daran, zu erfahren, wie gerade diese Zeit das Wissenschaftsproblem gesehen hat, weil sie die Gründungszeit unserer ersten deutschen Universitäten ist und weil ihre Wissenschaftsidee und ihr Bildungsideal das Antlitz der deutschen Universität geformt und grundlegend beeinflußt hat.

Heinrich von Langenstein entwickelt seine Gedanken in einem Vortrag und zwar in einer Predigt, die an die ganze Universität gerichtet war. Das bedingt die Eigenart und die Grenzen seines Beitrages, gibt ihm aber auch einen eigentümlichen Reiz. Ein besonderes Gewicht erhält aber diese Stellungnahme durch die Persönlichkeit des Predigers. Heinrich war der erste Rektor der neuerstandenen Universität Wien. Er war maßgebend an der Berufung und Gewinnung geeigneter Lehrer für die neue Universität beteiligt und hat durch sein überragendes Ansehen und seine Führereigenschaften das Gepräge und den Ausbau der Statuten entscheidend beeinflußt. Er gilt deshalb mit Recht als der eigentliche Gründer und Organisator der Wiener Universität [1]. Es ist ebenso reizvoll wie wertvoll, von dem Manne, der praktisch die Universität Wien organisiert hat, zu erfahren, wie er theoretisch über den Zusammenhang und die Zusammenarbeit der Fakultäten und ihrer Disziplinen gedacht hat. Niemand ist zuständiger zur Erörterung dieses Themas als er.

Von der Entwicklungsgeschichte der philosophischen Einleitung hat L. Baur in seinem Buch, « Dominikus Gundissalinus, De divisione philosophiae » [2] ein umfassendes und kenntnisreiches Bild gezeichnet und zwar von den ersten Anfängen in der griechischen Zeit bis in die Zeit des Humanismus hinein. Unsere Aufgabe kann es nur sein, den Beitrag Heinrichs in dieses Bild einzureihen. Wir werden erst die Hauptlinien und wichtigsten Gesichtspunkte der Literatur- und Problemgeschichte unseres Themas in neuer Zusammenstellung und Beleuchtung darlegen ; wir werden sodann eine Analyse der Wissenschaftslehre des Wiener Theologen geben und schließlich zu bestimmen versuchen, inwieweit sie sich in die scholastischen Entwicklungslinie einfügt und inwieweit sie sich davon abhebt.

[1] Vgl. A. Lang, Heinrich Totting von Oyta, Münster 1937, S. 37 ff.

[2] L. Baur, Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiae : BB IV, 2-3, Münster 1903.

I. Die scholastische Wissenschaftslehre

1. Die literargeschichtliche Entwicklung

Die ersten Anfänge zu einer philosophischen Einleitung [1] sind schon bei den *Griechen* gegeben. Das wichtigste Material, das später darin dargeboten wird, findet sich bereits in den Werken des Platon und Aristoteles, allerdings noch zerstreut in mehr gelegentlichen Bemerkungen. Zu einer zusammenfassenden Behandlung des Problems kam es zuerst bei den alexandrinischen Kommentatoren neuplatonisch-aristotelischer Richtung. Der Proclusschüler Ammonius Hermeiu vor allem ist hier zu nennen. Er hat die philosophische Einleitung « dauernd der philosophischen Literatur einverleibt » ; er hat den Typus entwickelt, der « auf Jahrhunderte hinein seine unangefochtene Geltung behielt » [2].

Auf den bekannten zwei Wegen, durch die enzyklopädische Literatur der Lateiner in der Zeit des Übergangs von der Antike zum Mittelalter auf der einen Seite und durch die philosophischen Schriften der Araber auf der anderen Seite, gelangte die Scholastik auch in den Besitz dieses geistigen Erbes der Griechen. Die *Lateiner* haben keine förmlichen Einleitungen in die Philosophie verfaßt, sie haben aber sehr viel Prolegomenastoff in ihre Werke aufgenommen und dadurch an die Scholastik weitergeleitet, so besonders Boethius, Cassiodor und Isidor von Sevilla [3]. Die *Araber* hingegen haben die Einleitungsliteratur systematisch gepflegt, ja ihren Problemkreis noch bedeutend erweitert und vertieft. Die umfangreichen Einleitungsschriften eines Alfarabi und Avicenna [4], die rasch durch lateinische Übersetzungen der Scholastik

[1] Baur gibt folgende Begriffsbestimmung : « Unter 'Einleitung in die Philosophie' sind solche Schriften oder Schrifttteile zu verstehen, die einen kurzen, klaren Einblick in den Begriff, die Teile und Untereinteilung der Gesamtphilosophie, m. a. W. eine systematische Gliederung des philosophischen Wissensganzen und seiner Teile geben und zwar zu dem Zweck, den angehenden Schüler in die Philosophie einzuführen, ihm Inhalt und Umfang der philosophischen Gesamtwissenschaft klarzumachen, die einzelnen Zweige philosophischen Wissens nach Begriffsbestimmung, Gliederung, Methode, Stellung usw. darzulegen » (Baur, 317).

[2] Baur, 329 und 331.

[3] In Betracht kommen vor allem : Boethius, Kommentar zur Isagoge des Porphyrius (nach der Übersetzung des Marius Victorinus, PL 64, 9 ff.) und seine Opuscula theologica, bes. De trinitate (PL 64, 1247 ff.) ; Cassiodor, Institutiones divinarum et saecularium litterarum (PL 70, 1149 ff.), und Isidor von Sevilla, Etymologiae (PL 82, 73 ff.).

[4] Alfarabi, Buch der Aufzählung der Wissenschaften ; in der lateinischen Übersetzung von Gerhard von Cremona und Gundissalinus 'De scientiis' betitelt (Baur, 342 ff.). Alfarabi hat zu dem gleichen Thema noch eine kleinere Schrift

zugänglich gemacht wurden, boten ein reich gegliedertes Wissenschaftssystem und haben den größten Einfluß auf die Organisation der Wissenschaften in der Scholastik, ihre praktische Gestaltung wie ihre theoretische Auffassung, ausgeübt.

In der *Scholastik* wurden die Probleme der philosophischen Einleitung erstmals im 12. Jahrhundert aufgegriffen und zwar gleich mit regem Interesse. In jener bildungsbegeisterten Zeit, die eine Renaissance der Wissenschaften heraufgeführt hat, waren eben besonders viele Motive wirksam, die zur Behandlung der Einleitungsfragen drängten: Der ungeheuere Zuwachs an Wissensstoff und die ständige Erweiterung der Wissensgebiete verlangten nach einer übersichtlichen Gliederung und zusammenfassenden Orientierung. Ebenso war es für den zweckmäßigen Ausbau der Disziplinen und Fakultäten und für eine sachgemäße Organisation der Studien und Studienanstalten von größter Wichtigkeit zu wissen, wie die verschiedenen Wissenschaften voneinander zu scheiden und wie sie aufeinander abzustimmen seien. Nicht zu vergessen ist das rein theoretische Interesse, das jene wahrheitshungrige, gerade für die methodischen Fragen aufgeschlossene Zeit solchen Untersuchungen entgegenbrachte [1].

So kam es, daß die *Frühscholastik* eine Reihe von bedeutenden Versuchen zeitigte, den Sinn und die Aufgabe, die Einteilung und Gliederung der Wissenschaften zu bestimmen und ihr vielgestaltiges und hierarchisches Gefüge sichtbar zu machen. Sie scheiden sich in zwei typische Gruppen. Die eine davon, die namentlich durch Hugo und Richard von St. Viktor vertreten ist, hat ihr Material vor allem

verfaßt: De ortu scientiarum, die mehr die Genese der Wissenschaften aufzeigt; vgl. Cl. Baeumker, Alfarabi, Über den Ursprung der Wissenschaften (De ortu scientiarum): BB 19, 3, Münster 1916.

Die Einleitungsschrift Avicennas führt den Titel: Die Einteilungen der Weisheit und der Wissenschaften; in der lateinischen Übersetzung des Andreas Bellunensis lautet der Titel: Tractatus Avicennae de divisione scientiarum (Venetiis 1546). Die Schrift ist eine nüchterne, bis ins Einzelne durchgeführte Aufgliederung der philosophischen Wissenschaften nach diairesis, epidiaireses und hypodiairesis; namentlich hat sie dem Problem der Subalternierung große Beachtung geschenkt.

Alfarabi ist besonders durch die Übersetzung und Neubearbeitung seiner Einleitung durch Gundissalvi in der Scholastik bekannt geworden und zu großem Einfluß gelangt.

[1] Vgl. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode II, Freiburg 1909, S. 28 ff. G. Paré, A. Brunet, R. Tremblay, La renaissance du XIIe siècle. Les écoles et l'enseignement: Publications de l'institut d'études médiévales d'Ottawa III, Paris 1933, S. 94 ff.

dem durch die lateinische enzyklopädische Literatur gespeisten Traditionsstrom entnommen und ist stark theologisch orientiert. Die andere Gruppe, die in Dominikus Gundissalvi ihren Hauptrepräsentanten hat, schöpfte direkt aus den Arabern und erhielt ihr Gepräge durch die Kenntnis des ganzen aristotelischen Wissenschaftssystems.

Hugo von St. Viktor hat in seinem Didascalion [1] durch die klare Gliederung des von Augustin, Boethius, Cassiodor und Isidor übernommenen Prolegomenamaterials eine Einführung in das philosophische und theologische Studium von starker Geschlossenheit geschaffen. Er hat die Wissenschaften in vier große Gruppen geteilt, indem er die theoretischen und praktischen Wissenschaften, die mechanischen Künste und die logischen Disziplinen unterschied. Charakteristisch ist das theologische Gepräge, das sein Einteilungsschema beherrscht und seine ganze Einstellung kennzeichnet. Die Philosophie wird der Theologie ein- und untergeordnet und als deren naturgemäße Vorbereitung betrachtet [2]. Das Versagen der natürlichen Erkenntnisfähigkeiten des Menschen, die Mängel seiner Gotteserkenntnis sind nur die Folge der Sünde [3]. Aufgabe der Wissenschaften ist, die verlorengegangene Integrität der menschlichen Natur wiederherzustellen. In dem « Liber exceptionis » seines Schülers Richard von St. Viktor, der einen Auszug aus den ersten drei Kapiteln des Didascalion darstellt, tritt diese theologisierende Tendenz noch klarer hervor. Ganz von Hugo von St. Viktor abhängig und in seinem Geiste gehalten ist auch die Wissenschaftslehre, die Radulfus Ardens im ersten Buch seines Speculum universale bietet [4].

[1] PL 176, 739-838. In dem ersten Teil gibt Hugo eine Einführung in die profanen Wissenschaften, die folgenden drei Bücher sind der Theologie geweiht. Eine Überarbeitung des ersten Teils stellt die von B. Hauréau herausgegebene Epitome in philosophiam dar (Huges des St-Victor, Paris 1859, 161-175).

[2] Baur, 363. Theologie darf dabei aber nicht in dem präzisen Sinn von übernatürlicher Theologie genommen werden. Hugo kennt die scharfe Trennung von natürlichen und übernatürlichen Erkenntnissen, von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung nicht in unserem Sinne. Natur nimmt er immer in ihrer historisch-faktischen Verbindung mit der Übernatur. Vgl. H. Köster, Die Heilslehre des Hugo von St. Viktor. Grundgedanken und Grundzüge. Emsdetten 1940, S. 42 ff.

[3] PL 177, 191. Vgl. Baur, 362 f.

[4] Eine Skizze der Darlegungen Radulfs zu unserem Thema bietet M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode I, Freiburg 1909, S. 251 f. Das Rätsel, das die Wissenschaftstheorie des Radulfus Ardens darbot, hat sich gelöst, seit Geyer nachgewiesen hat, daß er nicht dem 11. Jahrhundert, sondern dem Ende des 12. Jahrhunderts (nach 1179) zugehört.

Viel Beachtung fanden die wissenschaftstheoretischen Probleme, wie überhaupt alle mit der Pflege und dem Ausbau des Studiums zusammenhängenden Fragen, in der Schule von Chartres. Dabei werden auch die Fragen der philosophischen Einleitung oft eingehend erörtert, so in den Kommentaren des Thierry von Chartres und des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate [1], so in der Summa Philosophiae des Wilhelm von Conches [2]. Auch Gilbert de la Porée und Johann von Salisbury vermitteln interessante Einblicke in das Ringen jener Zeit, diese Fragen zu bewältigen [3].

Die von den Arabern beeinflußten Einleitungen — neben der Schrift des GUNDISSALVI ist namentlich die Arbeit des MICHAEL SCOTUS « Divisio philosophiae » zu erwähnen [4] — legen bereits den erweiterten Wissenschaftsbegriff zugrunde, der durch das ganze aristotelische Schrifttum geprägt ist. In der Klassifikation der Wissenschaften folgen sie dem aristotelischen Grundschema, das theoretische und praktische Wissenschaften unterscheidet und jede Gruppe in drei Abteilungen gliedert : Physik, Mathematik und Theologie (Metaphysik) bilden die Gruppe der theoretischen, Politik, Ökonomik und Ethik die Gruppe der praktischen Fächer. Die linguistischen und logischen Disziplinen werden mehr als vorbereitende Hilfsmittel gewertet und als propädeutische Fächer der Einführung in die Wissenschaft zugerechnet. Für diesen Typ ist die Einordnung der Theologie unter die Metaphysik kennzeichnend ; die Wissenschaften haben rein natürliche Aufgaben, sie dienen der perfectio animae [5].

[1] W. JANSEN, Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate, Breslauer Studien z. hist. Theol. 8, Breslau 1926, S. 33 ff., 8* f., 26* ff.

[2] M. GRABMANN, Handschriftliche Forschungen und Mitteilungen zum Schrifttum des Wilhelm von Conches und zu Bearbeitungen seiner naturwissenschaftlichen Werke : Sitzungsberichte d. bay. Ak. d. Wissenschaften, Phil.-hist. Abt. Jahrgang 1935, Ht 10, München 1935, S. 8 f. Die Einteilung der Wissenschaften, wie sie Wilhelm von Conches bietet, wird von Radulfus de Longo Campo übernommen (M. GRABMANN, Die Geschichte der scholastischen Methode II, Freiburg 1911, S. 48-52).

[3] A. MAXSEIN, Die Philosophie des Gilbertus Porretanus unter besonderer Berücksichtigung seiner Wissenschaftslehre, Münster i. W. 1929 ; H. DANIELS, Die Wissenschaftslehre des Johannes von Salisbury, Kaldenkirchen 1932.

[4] BAUR, 364 ff. Die Arbeit des Michael Scotus ist uns nur in Fragmenten des Speculum doctrinale des Vincens von Beauvais erhalten, die Baur in einem Anhang S. 398 ff. abgedruckt hat.

[5] Unter Theologie verstand man damals in diesem Zusammenhang im Anschluß an Aristoteles die Metaphysik. « Le vrai nom de la philosophie première est — für Aristoteles — théologie » (O. HAMELIN, Le système d'Aristote [2], Paris 1931, S. 34 und 82).

Ihren Höhepunkt erreichte die scholastische Einleitungsliteratur im *13. Jahrhundert* mit dem Werk des ROBERT KILWARDBY, « De ortu et divisione philosophiae ». Diese Schrift übertrifft die bisherigen Einleitungen nicht bloß an Ausdehnung und Umfang, sondern vor allem durch die straffe, konsequente und inhaltsreiche Behandlung des Themas [1]. Die genannten beiden Traditionsströme vereinigend und beiden Typen verpflichtet, hat Kilwardby mit großer Sorgfalt Gegenstand und Aufgabe der einzelnen Wissenschaften erörtert und namentlich die genetischen und systematischen Zusammenhänge zwischen den Disziplinen dargelegt. Charakteristisch für seine Einleitung ist das Bestreben, über die unmittelbaren Quellen hinaus auf die primären Quellen zurückzugreifen und — der damaligen Aristotelesbegeisterung entsprechend — alle bei Aristoteles gegebenen Gedanken und Ansätze für die Wissenschaftslehre heranzuziehen [2]. Das gleiche Bestreben zeigen zwei kleinere Arbeiten des AEGIDIUS VON ROM, die sich mit dem Thema befassen und durch ihre Selbständigkeit und innere Klarheit sich über den Durchschnitt erheben [3].

Der hl. Thomas hat am eingehendsten zu unserem Thema Stellung genommen in seinem Opusculum In Boethium De trinitate, das Grabmann als « die klassische Darstellung der Wissenschaftslehre » bezeichnet [4] und das nach Wyser « trotz seines fragmentarischen Charakters einen ersten Platz innerhalb des thomistischen Schrifttums beanspruchen darf » [5]. Den Einleitungsfragen sind die quaestio 5 und 6 gewidmet. « Hier finden wir eine zwar an Boethius anschließende, im übrigen aber wiederum selbständig entwickelte Abhandlung, in der Thomas die aristotelische Wissenschaftseinteilung in die theoretische und praktische

[1] Die Schrift des Robert Kilwardby ist leider noch ungedruckt. BAUR veröffentlicht die Titel der 67 Kapitel und gibt damit einen dankenswerten Einblick in den reichen Inhalt dieser Einleitung (Baur, 369-375).

[2] Nach Baur wird Aristoteles von Kilwardby in der Schrift mehr als 100mal, Averroes 13mal zitiert.

[3] In der Schrift De partibus philosophiae essentialibus legt Aegidius den Nachdruck auf die Inhaltsangabe der einzelnen Wissenschaften und ihre erkenntnistheoretischen Wurzeln. Sie ist in mehreren Drucken des 15. Jahrhunderts vorhanden. Eine Ergänzung dazu bildet der daran sich anschließende Traktat De differentia rhetoricae, ethicae et politicae, der sich mit dem Verhältnis von Rhetorik, Ethik und Politik beschäftigt (BAUR, 380).

[4] M. GRABMANN, Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin : Thom. Stud. IV, Freiburg i. d. Schw. 1948, S. 27.

[5] P. WYSER, Die wissenschaftstheoretischen Quaest. V u. VI in Boethium De Trinitate des hl. Thomas von Aquin : Div. Thom. 25 (1947) 435 ff. Wyser bietet eine kritische Neuausgabe der beiden Quaestionen auf Grund des Autographs.

Wissenschaft, hauptsächlich aber Objekt und Methode der drei theoretischen Wissenschaften des aristotelischen Einteilungstypus eingehend darlegt. »[1] Im allgemeinen aber tritt in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts das Interesse an den Fragen der philosophischen Einleitung zurück gegenüber der Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie, die nunmehr den Mittelpunkt der wissenschaftstheoretischen Erörterungen bildet.

Diese Feststellung gilt noch mehr für das *14. Jahrhundert.* Die Frage, ob und inwiefern die Theologie eine Wissenschaft genannt werden könne, wird in allen Einzelheiten nach dem Pro und Contra der verschiedenen Lösungsversuche behandelt, so z. B. in der Defensa doctrinae D. Thomae des Herveus Natalis und in den Prologen der Sentenzenkommentare eines Gerhard von Siena, Alphons von Toledo u. a., auf die Probleme einer allgemeinen Wissenschaftstheorie aber geht man nicht mehr näher ein. Nur ein paar Arbeiten zu diesem Thema konnte Baur für den Anfang des 14. Jahrhunderts noch feststellen ; sie sind aber ohne Bedeutung, dürftig, nüchtern und schematisch gehalten. Das Interesse für die Probleme der philosophischen Einleitung hat ganz bedeutend nachgelassen. Die ungedruckte Einleitungsschrift des Pariser Magister Arnulfus Provincialis, die Baur verzeichnet[2], ist ganz darauf eingestellt, den Studenten eine rasche Einführung in die philosophischen Fächer zu vermitteln. Die Einteilung wird ganz detailliert, das verwendete Material aber nicht einheitlich verarbeitet. Nicht günstiger ist das Urteil über zwei anonyme Einleitungen, die Baur ausfindig machen konnte : « Sie erheben sich ... nicht mehr über das Niveau einer mageren Disposition, eines starren Fachwerks philosophischer und unphilosophischer Disziplinen. »[3]

Das 14. Jahrhundert brachte also für die philosophische Einleitung ein Absinken gegenüber der im 12. und 13. Jahrhundert erreichten Höhe. Das erste Werk über das Wissenschaftsproblem, das Baur für die Folgezeit namhaft machen konnte, ist das « Opus perutile de divisione, ordine ac utilitate omnium scientiarum » von SAVONAROLA aus dem Ende des 15. Jahrhunderts[4]. Baur meint deshalb, daß mit den dürftigen und schematischen Einleitungen, die er für das 14. Jahrhundert angeführt hat, « die Entwicklung der mittelalterlichen Einleitungslite-

[1] P. WYSER, l. c. S. 445. [2] BAUR, 385 ff. [3] BAUR, 388.

[4] Zusammen mit dem Compendium totius philosophiae gedruckt, Venetiis 1534 (BAUR, 391 ff.).

ratur für abgeschlossen betrachtet werden kann »[1]. Das ist nicht richtig. Die Katharinenpredigt des HEINRICH VON LANGENSTEIN beweist, daß die Erörterungen zu diesem Thema nicht zum Schweigen kamen, sondern Ende des 14. Jahrhunderts neu auflebten und in vieler Beziehung gefördert wurden. Es wäre auch unbegreiflich, wenn die Gründung und der Ausbau der Universitäten auf deutschem Boden nicht auch theoretische Untersuchungen zur Wissenschaftslehre veranlaßt hätte. Ehe wir uns den Ausführungen Heinrichs zuwenden, möge eine kurze Übersicht über die wichtigsten Probleme gegeben werden, welche die damaligen Einleitungen beschäftigten.

2. Die problemgeschichtliche Entwicklung

Wir haben uns bisher darauf beschränkt, die wichtigsten Daten aus der *Literargeschichte* der philosophischen Einleitungen zu verzeichnen. Schwieriger ist es, den Entwicklungsweg aufzuzeigen, den die *inhaltliche Gestaltung des Themas* im Lauf der Jahrhunderte bei den verschiedenen Autoren genommen hat. Bei aller Beständigkeit in den Grundzügen haben sich dabei so viele Verschiedenheiten in der Stoffabgrenzung, den Einteilungsprinzipien und Einteilungsschematen herausgebildet, daß die problemgeschichtlichen Linien oft nach verschiedenen Richtungen divergieren und oft sich wirr ineinander verschlingen.

Nur für die wichtigsten Gesichtspunkte, die sich dabei bald mehr bald weniger in den Vordergrund schieben, sollen einige orientierende Bemerkungen gemacht werden.

A. Der erfaßte Wissensbereich

Der Bereich des Wissens, der von der reflektierenden Besinnung in den Einleitungen erfaßt wurde, deckte sich zunächst mit dem in den aristotelischen Schriften behandelten Wissensgebiet.

In der *lateinischen Tradition* wurde dieser Bereich noch enger abgesteckt und das Schwergewicht immer einseitiger auf die *artes liberales* verlagert, die als Trivium mit den artes sermocinales (Grammatik, Dialektik und Rhetorik) und als Quadrivium mit den artes reales (Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik) geschieden wurden[2].

[1] BAUR, 391.

[2] Der Ausdruck 'Quadrivium' findet sich schon bei BOETHIUS, De institutione arithmetica I, 1. Von Trivium und Quadrivium redet auch Isidor von Sevilla. Aber allgemein gebräuchlich wurden die beiden Ausdrücke erst seit dem 9. Jahr-

Sie beherrschen bis ins 12. Jahrhundert hinein fast ausschließlich das Feld der profanen Wissenschaften und geben den Studien und den Wissenschaftseinteilungen dieser Zeit das Gepräge [1]. Selbst noch bei Hugo von St. Viktor ist diese beherrschende Stellung der artes für das System der profanen Wissenschaften zu merken, obwohl sie bei Hugo bereits viel von ihrer traditionellen Bedeutung und einseitigen Hochschätzung eingebüßt haben. « Le trivium et le quadrivium », so urteilt Paré [2], « ne sont plus que des matériaux d'une synthèse qui les dépasse ». Mit dem wachsenden Einfluß des Aristotelismus hat sich immer mehr auch die weitere Sicht des aristotelischen Wissenschaftsbereiches durchgesetzt. Der Rahmen der septem artes war zu enge geworden und wird allmählich gänzlich aufgegeben. Man versucht nicht mehr für die neuen Wissenschaften einen Unterschlupf bei den artes zu finden, sondern gliedert umgekehrt die Fächer des Trivium und Quadrivium nunmehr in das Gefüge des aristotelischen Wissenschaftssystems ein [3]. Der hl. Thomas hat nur die klare Folgerung aus dieser Entwicklung gezogen, wenn er feststellt, daß die artes liberales nicht zureichen, das ganze Gebiet der Wissenschaften aufzugliedern : « Septem liberales artes non sufficienter dividunt philosophiam theoricam. » [4]

Die *Araber* machten diese Verengerung des Wissensbereiches nicht mit ; in ihren Einleitungen blieb immer das *weite aristotelische Wissensgebiet* maßgebend. Auch von ihnen wurden die trivialen Fächer in das Wissensganze miteinbezogen, sie mußten sich aber, wie meist auch die Logik, mit einer propädeutischen Einschätzung und Einreihung begnügen [5].

Schwankend ist die Stellungnahme, die man zur *Einbeziehung und Eingliederung der mechanischen Künste*, der artes mechanicae oder illi-

hundert durch Alcuin. Vgl. M. MANITIUS, Geschichte der lateinischen Literatur des M. A. I, 1911, S. 285 ; P. RAJNA, Le denominazioni Trivium e Quadrivium : Studi medievali I (1928) 4-36 ; PARÉ, a. a. O. 99.

[1] Bei Cassiodor z. B. machen die 7 artes liberales den ganzen Bereich der profanen Wissenschaften aus, dem die göttliche Wissenschaft gegenübersteht. Auch bei Isidor von Sevilla ist von den eigentlich philosophischen Disziplinen kaum noch etwas übrig geblieben. In der Frühscholastik werden die septem viae trivii et quadrivii von Johannes von Salisbury gepriesen, daß sie den Tempel der Wissenschaft aufschließen.

[2] PARÉ, a. a. O. 100.

[3] Die Fächer des Triviums werden meist der philosophia rationalis oder logica zugeteilt, die Fächer des Quadriviums aber bei der philosophia theorica und zwar als mathematische Disziplinen eingereiht.

[4] In Boethium De trinitate, q. 5 a. 1 ad 3.

[5] BAUR, 190.

berales, einnimmt. Von Aristoteles hatten sie keine besondere Beachtung erfahren. In den Einleitungen der Griechen und Araber werden sie meist nur kurz gestreift und als eine Untergruppe der praktischen Philosophie zugeteilt. Gundissalvi ordnet sie der Ökonomik ein [1], während Kilwardby sie als eine eigene Untergruppe der praktischen Philosophie zählt, weil sie der Verwirklichung der praktischen Güter dienten, wie die Ethik die Verwirklichung der geistigen Werte erstrebe [2]. Eine eingehendere Würdigung und eine eigenständige Einreihung erfahren die artes mechanicae durch Hugo von St. Viktor. Von ihm werden sie als eine der vier Hauptgruppen der Philosophie, neben Theorie, Praxis und Logik, eingeführt und entsprechend den 7 artes liberales in 7 Unterabteilungen gegliedert.

Die philosophische Einleitung hat sich bewußt auf das Gebiet der *philosophischen Disziplinen* beschränkt. Die Mechanik wurde zur Philosophie gerechnet, weil sie ihre Prinzipien von der Philosophie erhalte und von ihr gelenkt werde [3]. *Andere* Wissenschaften mußten, um Berücksichtigung zu finden, bei philosophischen Fächern Unterschlupf suchen. An solchen hatte bereits Isidor von Sevilla in seiner Enzyklopädie die Jurisprudenz, die Medizin, die Kirchen- und Sprachengeschichte genannt und dem Traditionsstrom zugeführt [4]. Die *Medizin* wurde meist bei der philosophia naturalis eingereiht, z. B. von Alfarabi [5]; auch bei Gundissalvi erscheint sie als die « prima species scientiae naturalis » [6]. Die *Jurisprudenz* wird meist der praktischen Philosophie zugerechnet und bei der Politik eingefügt. Nach Aegidius von Rom hat die Politik die Gesetze « per modum artis » zu behandeln, d. h. theoretisch, wissenschaftlich zu begründen, während die Legisten sie rein dogmatisch « per modum narratium » aus- und darzulegen und die actus humani darnach zu beurteilen haben [7]. Auch die Theologie wird

[1] Er bleibt sich allerdings nicht konsequent; denn an anderer Stelle ordnet er die mechanischen Fächer (die Tätigkeit des carpentarius, ferrarius, cementarius) der Geometrie als « praktische Geometrie » zu (Baur, 109).

[2] Baur, 376 f. Der gleiche Gedanke liegt zugrunde, wenn Thomas von Aquin im Komm. in II Met. lect. 2 die praktische Philosophie unterteilt in die scientia activa, d. h. die Moral und die scientia factiva, d. h. die mechanischen Künste. Auch die Scheidung in agibilia und factibilia bei Aegidius von Rom beruht auf dem gleichen Einteilungsprinzip (Baur, S. 376 und 382).

[3] Hugo von St. Viktor betont, daß die mechanischen Fächer durch die Theorie gelenkt werden und von ihr ihre rationes empfangen. Agriculturae ratio philosophi est, administratio rustici (Didascalion I c. 5 : PL 176, 745 A).

[4] Baur, 356, Anm. 1.

[5] Baur, 344.

[6] Baur, 83 und 20.

[7] Baur, 384, Anm. 2.

deshalb in das System der Philosophie eingegliedert und zwar fast immer [1] bei den theoretischen Wissenschaften als ein Teil der Metaphysik oder aristotelischen θεολογία. Als die eigentliche Aufgabe der Theologie betrachtete man ja nicht die positive Darstellung der Offenbarungswahrheiten, die mit « exemplis sive auctoritatibus extrinsecus quaesitis » arbeitet, sondern das reine Philosophieren über das göttliche Wesen [2], das den übersinnlichen Gegenstand und das « procedere intellectualiter » mit der Metaphysik gemein hat. Auch als man sich später im Laufe des 13. Jahrhunderts des wesentlichen Unterschieds zwischen Philosophie und Theologie bewußt wird, ist man in Verlegenheit, der Theologie einen gesonderten Platz im Aufbau der Wissenschaften anzuweisen. Auch bei Kilwardby, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Aegidius von Rom erhält die Theologie ihre Stelle bei und neben der Metaphysik angewiesen [3].

B. Die behandelten Probleme

Die Entwicklung und der Fortschritt in der Einleitungsproblematik ist aber nicht allein und nicht zuvörderst daran zu ermessen, wie weit sie *extensiv* den Wissensbereich auszudehnen vermochte, sondern mehr noch daran, wie weit sie *intensiv* die ganze Problematik der Wissenschaftslehre zu erfassen und zu behandeln wußte.

Die ersten Versuche der philosophischen Einleitung beschränken sich darauf, daß sie die einzelnen Wissenschaften aufzählen, ihre Aufgabe und ihren Gegenstand nennen und ihren Wert und Nutzen preisen. Sie begnügen sich mit kurzen knappen Andeutungen, die weder die innere Einheit und das Verhältnis der Wissenschaften untereinander deutlich machen, noch auch den eigentlichen Sinn und Inhalt der einzelnen Disziplinen enthüllen [4]. Man hält sich an bestimmte Gesichtspunkte, κεφάλαια, die stereotyp wiederkehren. Ihre Zahl vergrößert sich im Lauf der Zeit, ihre Erörterung wird eingehender, besonders einige dieser Gesichtspunkte gewinnen allmählich ein beherrschendes Übergewicht.

[1] Nur ganz ausnahmsweise wird der Theologie ein anderer Platz angewiesen; so hat Petrus de Hibernia, einer der Jugendlehrer des hl. Thomas, die Theologie zu den scientiae morales gerechnet, deren Objekt das bonum ist (M. GRABMANN, Kaiser Friedrich II. und sein Verhältnis zur aristotelischen und arabischen Philosophie: Mittelalterliches Geistesleben II, München 1936, S. 122).

[2] So Clarenbaldus, siehe JANSEN, a. a. O. S. 29*.

[3] BAUR, 376, 377, 382.

[4] BAUR, 331.

Ammonius sah die Probleme der Einleitung in folgenden sieben Gesichtspunkten umschlossen : ὁ σκοπός, τὸ χρήσιμον, γνήσιον, ἡ τάξις τῆς ἀναγνώσεως, ἡ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς, ἡ εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις, ὑπὸ ποῖον μέρος ἀνάγεται τὸ παρὸν σύγγραμμα [1]. Bei ISIDOR lauten die Fragepunkte, die er schematisch bei den einzelnen Wissenschaften abwandelt : definitio, ordo, genus, divisio, partes, inventores [2]. GUNDISSALINUS zählt elf Fragen auf, die er jeweils bei den einzelnen Wissenschaften beantworten will : 1. Quid sit ipsa, 2. quod genus, 3. quae materia, 4. quae species, 5. quae partes, 6. quod officium, 7. quis finis, 8. quod instrumentum, 9. quis artifex, 10. quare sic vocetur, 11. quo ordine legendum [3]. Später, so von KILWARDBY, ist die Zahl dieser Gesichtspunkte nicht vermehrt, sondern vermindert worden. Dagegen treten nun manche Gesichtspunkte bei den verschiedenen Autoren und Richtungen beherrschend in den Vordergrund und gerade dadurch bekommen die Einleitungen der scholastischen Periode ihre charakteristische Note.

Bei den *Arabern* und den von ihnen beeinflußten Einleitungen ist die Haupttendenz darauf gerichtet, das *System der Wissenschaften nach sachgemäßen Gesichtspunkten* herauszuarbeiten. Sie betonen die sachlichen Zusammenhänge und Verhältnisse. Avicenna namentlich hat sich bestrebt, den Aufbau der Wissenschaften nach ihren Gegenständen durchsichtig zu machen und schematisch darzustellen. Er läßt darum die Einteilung, auch die Untergliederungen, vor allem die Subordinationsverhältnisse klar hervortreten [4].

Neben der theoretischen, rein sachlichen Systematik interessierte aber allmählich auch das *genetische Werden*, die Reihenfolge im Entstehen der einzelnen Wissenschaften. Damit war nun als *zweiter Fragepunkt* ein *subjektives und psychologisches Moment* aufgetaucht, nämlich die Frage, wie weit von dem subjektiven Bedürfnis und den seelischen Anlagen des Menschen her die Ausbildung der einzelnen Wissenschaften bedingt und gefordert war. So hat z. B. ALFARABI in seinem kleineren Beitrag zur philosophischen Einleitung, De ortu scientiarum, diese psychologischen Fragen stärker zur Geltung gebracht. Er bietet darin « keine Geschichte der Wissenschaften, sondern eine genetische Systematik derselben » [5]. Solche Gedanken klingen aber auch bei GUNDISSALVI an, wenn er sie auch nicht weiter ausgebaut hat. In der Lebensnotdurft, bzw. dem Vergnügen und der Neugierde, sieht er die Wurzeln

[1] BAUR, 331. [2] BAUR, 355.
[3] BAUR, 204 f. [4] BAUR, 346 f. [5] BAEUMKER, a. a. O. 11.

für die verschiedenen Wissensbestrebungen auf dem sinnlichen Gebiet, während er auf dem Gebiete des Geistes mehr vom Nutzen und Schaden die Anregung zu den einzelnen Disziplinen ausgehen läßt. Gundissalvi war aber weit davon entfernt, die in diesen Andeutungen verborgen liegenden Fragen weiter zu verfolgen [1]. Dagegen hat HUGO VON ST. VIKTOR der Frage nach dem genetisch-psychologischen Entstehen der Wissenschaften volles Interesse entgegengebracht und die vorhandenen Ansätze ausgewertet [2]. Die Ausbildung der Wissenschaften war für den durch die Erbsünde in seinen geistigen Fähigkeiten geschädigten Menschen eine psychologische Notwendigkeit. Die Wissenschaften dienen ihm dazu, die drückende Not, in die ihn die Folgen der Erbsünde gebracht haben, zu beheben oder zu mildern und seine Herrscherstellung innerhalb der Welt und seine verlorengegangene Gottähnlichkeit wiederherzustellen [3]. Auch KILWARDBY hat diese Gedanken übernommen und neben dem sachlichen Gesichtspunkt (dem « subjectum de quo ») auch den subjektiv-psychologischen Gesichtspunkt (das « subjectum in quo ») zur Klassifikation der Wissenschaften nutzbar zu machen gesucht [4].

Wenn die mittelalterlichen Autoren nach der Genese der Wissenschaften fragen, so tun sie das nicht zuvörderst aus historischem Interesse. Es ist ihnen nicht um chronologische Daten zu tun. Es geht nicht um die einzelnen individuellen Geschehnisse, sondern um die allgemeinen Gesetze, die sich darin kundtun, um die typischen Formen der Entwicklung. Andererseits war aber, seitdem nach der Genese, dem Werden, der Entfaltung gefragt wurde, das Problem in die Nähe

[1] BAUR, 167 f.

[2] Solche Ansätze boten einige von den herkömmlichen immer wieder verwendeten Definitionen der Philosophie, besonders die beiden : Philosophia est « assimilatio hominis operibus creatoris secundum virtutem humanitatis » und philosophia est « tedium et cura et studium et sollicitudo mortis ». Schon Cassiodor, « dem wahrscheinlich in erster Linie die Verbreitung dieser beiden Definitionen innerhalb der Vorscholastik zufällt » (BAUR, 171), gab ihnen eine theologisierende Richtung, wenn er von der letzteren meint : « quod magis convenit Christianis » (De artibus et discipl. liberal. c. 3, De dialectia, PL 70, 1167 D).

[3] BAUR, 360.

[4] Bei fast allen Wissenschaften, die Kilwardby behandelt, fügt er ein Kapitel über ihre Entstehung ein : so c. 11 : ortus geometriae, c. 12 : ortus astronomiae, c. 13 : ortus perspectivae, c. 18 : ortus musciae, c. 19 : ortus arithmeticae, c. 37 : ortus mechanicae, c. 46 : ortus sermocinalis scientiae. Dabei ist es Kilwardby weniger um den äußeren Entstehungsverlauf zu tun, er will vielmehr die Triebkräfte aufdecken, die zur Ausbildung der einzelnen Disziplinen geführt haben, mögen sie durch den subjektiven Erkenntnisdrang und die subjektiven Bedürfnisse im Menschen (subjectum in quo) oder durch sachlich im Gegenstand gelegenen Gründe (subjectum de quo) ausgelöst worden sein.

der *Chronologie* gerückt. *Die historische Betrachtung* konnte nicht mehr ganz ausgeschaltet werden. Und das ist ein *drittes Problem,* das allmählich sich zu Wort meldete, besonders bei den Autoren, die der Genese der Wissenschaften ihr Augenmerk zuwandten.

Die ersten Ansätze, die die *chronologische Entstehung* der Wissenschaften verfolgen, waren in den Heuremata gegeben. Sie finden eine Fortsetzung und weitere Ausgestaltung in dem Kephalaion : inventores [1]. Am stärksten wird der historische Gesichtspunkt von HUGO VON ST. VIKTOR beachtet, eine naturgemäße Folge davon, daß er sich für die psychologisch-genetischen Ursachen der Wissenschaften stärker interessierte. Er zählt, wenn auch ganz nüchtern, die auctores artium auf [2] und setzt die Logik an den Schluß seines Einteilungsschemas, weil sie « zuletzt » erfunden wurde [3].

Die Entwicklung ging also dahin, die Alleinherrschaft der nur am Gegenständlichen orientierten, rein systematischen Anordnung und Wertung der Wissenschaften zu durchbrechen und auch den psychologischen Faktoren und der historischen Betrachtung Beachtung zu verschaffen [4].

Noch ein *viertes Problem* ist in den Einleitungen wenigstens gestreift und in späterer Zeit etwas ausführlicher behandelt worden : *die didaktisch-pädagogische Frage,* in welcher Reihenfolge die Wissenschaften nach den Anforderungen eines methodischen Lern- und Studienganges doziert bzw. studiert werden sollen. Dieses Moment lag schon dem Kephalaion zugrunde : ἡ τάξις τῆς ἀναγνώσεος und lebte später in der Frage fort : Quo ordine legenda sit. Der pädagogisch-didaktische Gesichtspunkt wird auch meist stark hervorgehoben, wenn es gilt, die *Logik* und die *sermocinalen Fächer* dem ganzen System einzuordnen.

[1] Einen inventores-Katalog gab bereits Plinius, Hist. nat. VII, 196. Isidor von Sevilla kommt darauf in seinen Etymologien immer wieder zurück. Er behandelt die Entstehung der Disziplin z. B. bei der Geometrie (III, 10, 3) bei der Musik (III, 16, 1), bei der Astrologie (III, 25, 1), bei der Medizin (IV, 3, 1). Auch bei Gundissalvi taucht dieser Gesichtspunkt gerade bei diesen vier Disziplinen auf.

[2] Didascalion III, c. 2 : PL 176, 765 C sqq.

[3] BAUR, 360 f.

[4] Diese Wandlung kommt schon allein in den Titeln zu Ausdruck, welche die Autoren ihren Werken geben. Die Araber und Gundissalvi betonen ihr Interesse für die theoretische, sachliche Systematik, wenn sie als Titel wählen : Buch der Aufzählung der Wissenschaften ; Die Einteilung der Weisheit und der Wissenschaften ; De divisione philosophiae. Alfarabi hat seine kleinere Schrift, die mehr Interesse für die Genesis der Wissenschaften zeigt, mit Recht De ortu scientiarum genannt. Kilwardby, der beide Momente beachtet hat, bringt auch beide in dem Titel zur Geltung : De ortu et divisione philosophiae.

C. Die Klassifikation der Wissenschaften: Einteilungsgründe und Einteilungsschemata

Das Hauptziel der philosophischen Einleitungen war und blieb immer darauf gerichtet, die Wissenschaften in ein möglichst geschlossenes, harmonisches System einzuordnen. Von spekulativem Interesse beherrscht, wollte man die Wesensmomente der Dinge erfassen, um sie genau nach species und genera ordnen zu können.

Es ist klar, daß bei solcher Einstellung die Klassifikation der Wissenschaften zunächst auf rein sachlicher Grundlage versucht wurde: man wollte die Disziplinen nach ihren Gegenständen ordnen und systematisieren.

Das war schon der Grundsatz des ARISTOTELES: τοσαῦτα μέρη φιλοσοφίας ἐστὶν ὅσαι περ αἱ οὐσίαι [1]. HUGO VON ST. VIKTOR bekennt sich zu dem gleichen Prinzip, wenn er sagt: Tot esse philosophiae partes, quot sunt rerum diversitates, ad quas ipsam pertinere constiterit [2]. Eindeutig hat THOMAS VON AQUIN zu wiederholten Malen diesen Standpunkt vertreten. Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit, sagt er S. Th. I q. 1 a. 1 ad 2. Secundum diversa rerum genera diversae partes philosophiae inveniuntur, heißt es C. Gent. II, 4. Und im Sentenzenkommentar fordert er: Secantur scientiae quemadmodum et res, ut dicitur 3 De anima [3]. Der letzte Text wird in gleicher Weise von KILWARDBY verwendet [4].

Auf dieser objektiven Einteilungsgrundlage beruhen sowohl das *aristotelische wie auch das platonische Einteilungsschema*, welche die Wissenschaftssysteme der mittelalterlichen Einleitungen vorherrschend bestimmten.

Das *aristotelische Schema*, das Boethius, Isidor, Gundissalvi, Hugo von St. Viktor, Kilwardby, Thomas von Aquin u. a. übernahmen [5], gliedert die Philosophie in zwei Hauptgruppen: die *theoretische und die praktische* Philosophie [6]. Die *theoretische Philosophie* hat es mit den

[1] Metaph. III, 2, 1004 a, 3.

[2] Didascalion I, 5: PL 176, 745 B.

[3] De an. III 8, 431 b, 24. H. MEYER, Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin, Fulda 1934, bemerkt, daß die Stelle bei Aristoteles in einem anderen Sinn gemeint sei (S. 5, Anm. 1).

[4] BAUR, 375.

[5] BAUR, 201 f.

[6] Daß Aristoteles eine Zweiteilung des Wissenschaftsganzen vertreten habe, wird von den meisten Kommentatoren behauptet, so von Ammonius, Simplicius, Philopon, Alexander, Andronicus aus Rhodus. Die Zweiteilung wird von den

objektiven, von menschlichem Zutun unabhängigen Dingen zu tun und wird wieder in drei Unterabteilungen geschieden: Physik, Mathematik und Theologie. Dabei wird als Einteilungsprinzip genommen das Verhältnis der Wissenschaften zu Materie und Bewegung, bzw. die größere oder geringere Abstraktion davon. Die scientia naturalis handelt von den materiellen und bewegten Dingen, die Mathematik von den von der Bewegung, aber nicht von der Materie abstrahierenden Größenverhältnissen und Zahlen, die Theologie oder prima philosophia endlich von den rein geistigen Dingen [1]. Die zweite Hauptgruppe, die *philosophia practica*, beschäftigt sich mit den vom Menschen geschaffenen oder durch seine Mitwirkung geformten Gütern und Werten. Sie gliedert sich, weil der Mensch Pflichten sowohl im staatlich-politischen, als auch im familiär-wirtschaftlichen, als auch im persönlich-individuellen Bereich hat, in Politik, Ökonomik und Ethik [2]. Am schwersten waren im aristotelischen Schema die *Logik* und die sermocinalen Fächer unterzubringen. Ihre Einreihung mußte wesentlich davon abhängen, ob man diese Fächer als Teile der Philosophie oder nur als technische Hilfsmittel (pars oder instrumentum philosophiae) ansah, eine Streitfrage, die nie ganz zur Ruhe kam [3]. Wurde, wie z. B. von den Arabern und Gundissalvi, mehr der formale Charakter der logischen Disziplinen betont, so mußten sie als propädeutische Fächer der Philosophie vorgereiht werden [4]. Wo man aber die sachliche Bedeutung der Logik

Arabern festgehalten. Aristoteles kennt daneben aber auch eine Dreigliederung des Gesamtsystems; er stellt der theoretischen Wissenschaft, die auf das Wissen (θεωρεῖν), die praktische Wissenschaft, die auf das Handeln (πράττειν), und die poietische Philosophie, die auf das äußere Werk (ποιεῖν) gerichtet ist, gegenüber. Für diese Deutung setzt sich O. HAMELIN, Le système d'Aristote [2], Paris 1931, S. 80 ff. ein und sucht die Bedenken von Zeller zu entkräften. Aristoteles habe zwar die poietischen Künste nicht ausgebildet, er habe sie aber als ein Hauptgebiet des Systems betrachtet, so bes. Top. VI, 6, 145 a, 15 f.; Top. VIII, 1, 157 a, 10; Nik. Eth. VI, 2, 1139 a, 27; und bes. Metaph. V, 1, 1025 b, 25 und 1064 b, 1. Für diese Auffassung tritt auch ÜBERWEG-PRAECHTER, Die Philosophie des Altertums [12], Berlin 1926, 375, ein, ebenso H. MEYER, a. a. O. 37.

[1] Metaph. V, 1, 1026 a, 13 ff. Daß die dreigegliederte Unterteilung der theoretischen und praktischen Philosophie sich auf Aristoteles selbst berufen könne, vertritt HAMELIN, a. a. O. 84 ff.

[2] Nik. Eth. I, 1, 1094 a, 18 ff.

[3] Über die Streitfrage und ihre Geschichte siehe BAUR, 285 ff. Über die eigentliche Meinung des Aristoteles wird auch heute noch diskutiert.

[4] Gundissalvi sucht zwar einen mittleren Weg zu beschreiten, indem er die Logik als pars et instrumentum philosophiae bezeichnet (BAUR, 69 f., 287 ff.), für sein System hat er sie aber mit der Grammatik und Poetik und Rhetorik als vorbereitende Fächer eingereiht.

anerkannt hat, wurde sie entweder unter die praktischen Wissenschaften gezählt [1], z. B. von Kilwardby und Aegidius, oder sie wurde als eine eigene Hauptgruppe, als scientia rationalis, der Gesamtheit der übrigen Wissenschaften als der scientia realis gegenübergestellt, so z. B. von Thomas von Aquin [2].

Das *platonische Einteilungsschema* [3] kennt drei große Hauptgruppen im Wissenschaftsorganismus : *Physik, Ethik und Logik.* Diese Gliederung mit ihrer mehr praktischen Ausrichtung wurde von der Stoa übernommen und hat auf Augustin eingewirkt [4]. Sie ist vor allem dadurch gekennzeichnet, daß sie die logisch-rationalen Fächer als gleichgestellte dritte Gruppe neben die naturphilosophischen und die ethischen Disziplinen setzt [5].

Auf die Einteilungsschemata, in denen die Frühscholastiker die Vielfalt der Wissenschaften zu erfassen suchten, haben die beiden in der Tradition fortlebenden Systeme, das aristotelische und das platonische, eingewirkt und zwar so, daß zunächst keines der beiden Systeme die beherrschende oder gar ausschließliche Geltung erlangen konnte. In der ersten Zeit überlagern und überschneiden sich die beiden Gliederungen. Dort wo der platonische Gesichtspunkt für die Hauptein-

[1] Cassiodor « rechnet sie in seiner zweiten (stoischen) Einteilungsweise zusammen mit der Ethik unter die πρακτική, ohne jedoch diese Einteilung beizubehalten und durchzuführen » (Baur, 376, Anm. 5). Sogar Gundissalinus kennt diese Eingliederung, wenn er sagt, wer die Logik als pars philosophiae betrachte, müsse sie zu den praktischen Wissenschaften rechnen, die von den Dingen handeln, « quae sunt ex opere nostro ». Die damit angedeutete Gliederung haben sich dann Kilwardby und Aegidius von Rom zu eigen gemacht. Sie stellen den Wissenschaften, die sich mit den « res divinae », bzw. den « entia non causata a nobis » beschäftigen, die « Wissenschaften » von den « res humanae », bzw. den « entia causata a nobis » gegenüber und rechnen zur letzten Gruppe die Wissenschaft von den intellektuellen Formen (Logik), von den ethischen Werten (Ethik) und von den mechanischen Gütern (Mechanik) ; vgl. Baur, 377, 382.

[2] In den Anal. post. lect. 1 scheidet Thomas die Philosophie in zwei Hauptgruppen : die « philosophia realis », welche die theoretica und practica in sich schließt, und die « philosophia rationalis », die durch die Logik dargestellt wird.

[3] Beim sogenannten platonischen Schema ist es schwerer zu entscheiden, ob und inwieweit es auf Plato selber zurückgeht. Nach Überweg-Praechter (Die Philosophie des Altertums [12], Berlin 1926, 332 u. 375) wurde diese Einteilung erst durch die ältere Akademie, besonders durch Xenokrates begründet.

[4] De Civ. Dei VIII, 4, 6-8 ; XI, 25.

[5] Die platonische Einteilung ist sogar dem Aristoteles bekannt, so wenn er in Top. I, c. 14, 105 b, 19-29 die Probleme in moralische, physische und logische Probleme gliedert (vgl. Hamelin, a. a. O. S. 80 ; Überweg-Praechter, a. a. O. S. 375). Auch Gundissalvi unterscheidet in der Logik : « tria genera quaestionum : morale videlicet, naturale et rationale » (Baur, 75 u. 296).

teilung der Wissenschaften zugrunde gelegt wird, wird das aristotelische Schema für die Untergliederungen verwertet, und umgekehrt, dort wo das aristotelische Schema die Grundgliederung bestimmt, findet das platonische für die weitere Aufteilung Verwendung. So hat z. B. die dreigliedrige Gruppierung der Wissenschaften bei Thierry von Chartres und Clarenbaldus in theoretische, ethische und logische Disziplinen [1] sicherlich in der platonischen Dreiteilung der Wissenschaft in Physik, Ehtik und Logik ihr Vorbild. Aber die beiden ersten Gruppen sind, wie besonders ihre Untergliederung zeigt, bereits auf die größere Weite und Reichhaltigkeit des aristotelischen Wissenschaftsbereiches ausgerichtet. Die theoretische Gruppe umfaßt, wie bei Aristoteles, die scientia physica, mathematica und theologica und der ethischen Gruppe wird, wie bei Aristoteles, außer dem Bereich der eigentlichen Moral auch das Gebiet der Wirtschaft und Politik zugeteilt. Umgekehrt geht Gilbert de la Porée von der aristotelischen Zweiteilung in theoretische und praktische Wissenschaften aus. Er gliedert aber nach platonischem Muster die theoretischen Wissenschaften in scientiae naturales, ethicae und logicae auf [2]. Seitdem aber die Scholastik das aristotelische Schema in der klaren Aufgliederung der Araber durch Gundissalvi kennengelernt hatte, gewann es immer mehr an Übergewicht und beherrschte im 13. Jahrhundert fast ausschließlich die scholastischen Einteilungen der Wissenschaft [3].

Das Einteilungsprinzip, nach dem die genannten Schemata der Scholastik gestaltet waren, war von sachlich-objektiven Gesichtspunkten

[1] Jansen, a. a. O. S. 34 f., 8*, 26*. Starken Einfluß übt das platonische Schema auch aus in der Auffassung des Johann von Salisbury (Daniels, a. a. O. S. 81 ff.; Meyer, a. a. O. S. 37).

[2] Comm. in librum Boethii De Trinitate: PL 64, 1265 B f.; vgl. Maxsein, a. a. O. S. 74 ff.

[3] Gelegentlich findet auch in der Hochscholastik die platonische Dreiteilung noch Erwähnung, z. B. bei Albertus Magnus, De praedic. I, 2; bei Bonaventura; De reduct. art. ad theol. c. 4. Besonders ist die Einteilung, die der hl. Thomas in seinem Ethikkommentar (In I Eth. Nic. lect. 1) vom Bereich der Wissenschaft gibt, vom platonischen Schema inspiriert. Er unterscheidet eine vierfache Ordnung: 1. die Ordnung, die der Verstand nicht schafft, sondern betrachtet, als das Gebiet der Naturphilosophie, wozu er hier auch die Metaphysik rechnet; 2. die Ordnung, die der Verstand durch seine geistige Tätigkeit erzeugt, als das Gebiet der philosophia rationalis (Logik und Rhetorik); 3. die Ordnung, die der Verstand durch die Akte des Willens schafft, als das Gebiet der Moralphilosophie, 4. die Ordnung, die der Mensch durch die Bearbeitung der äußeren Dingwelt heevorbringt, als das Gebiet der mechanischen Künste. Hier ist das platonisch-stoischr Schema nur um die mechanischen Künste erweitert.

genommen. Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß dabei das Verhältnis des Wissenschaftsgegenstandes zum Menschen eine bedeutende Rolle spielte. Und hier war die Möglichkeit gegeben, daß auch die *subjektive Seite*, der intendierte Zweck, ja gelegentlich sogar schon *psychologische* Erwägungen bei den Einteilungsversuchen zur Geltung kamen. Schon bei der aristotelischen Gruppierung in theoretische und praktische Wissenschaften spielen solche Momente mit herein. Der zugrunde liegende Gedankengang wird von Gundissalvi folgendermaßen zum Ausdruck gebracht : « Quia . . . philosophia ad hoc inventa est, ut per eam anima perficiatur, duo autem sunt, quibus anima perficitur, scilicet scientia et operatio, idcirco philosophia, quae est ordo animae, necessario dividitur in sensum et rationem. »[1] Die Rücksicht auf das erkennende Subjekt wirkt vor allem auch mit, wenn die theoretische Philosophie in die scientia naturalis, die scientia mathematica und die theologia gegliedert wird. Es ist der verschiedene Grad von Abstraktion und die dadurch bedingte verschiedene Methode, welche die naturwissenschaftlichen, mathematischen und metaphysischen Disziplinen voneinander abhebt. Seit Boethius diese Unterscheidung mit starker Anlehnung an neuplatonisch-augustinische Konzeptionen unterstrichen und an die Scholastik übermittelt hat, hat sie ein unbestrittenes Heimatrecht in den scholastischen Wissenschaftseinteilungen erlangt und wurde stets herangezogen, um die Dreigliederung der theoretischen Wissenschaft zu rechtfertigen[2].

Eine gewisse, in steigendem Maß zur Geltung kommende Bedeutung hat für die Klassifikation der Wissenschaften auch der *didaktisch-pädagogische Gesichtspunkt* gehabt. Besonders wurde die *Reihenfolge*, die Einreihung der einzelnen Disziplinen vielfach von didaktischen Erwägungen diktiert. Dadurch ergab sich dann eine zweite neben der

[1] Baur, 11 u. 169.

[2] Gerne wurde die Abgrenzung der Hauptgruppen der Wissenschaften damit begründet, daß jeder ein spezifisches Betätigungsfeld der menschlichen Potenzen zugewiesen wurde. Die bei Aristoteles schon genannte Einteilung in theoretische, praktische und poietische Philosophie (Metaph. V, 1 ; vgl. oben S. 57, Anm. 2) hat zur Grundlage die Unterscheidung der betrachtenden, handelnden und hervorbringenden Betätigung des Menschen. Nach Clarenbaldus entsprechen den drei Hauptgruppen der spekulativen, ethischen und logischen Wissenschaften die drei Hauptbetätigungsfelder des Menschen, die cogitatio, operatio und locutio (Jansen, a. a. O. S. 26*). In ähnlicher Weise hat Aegidius von Rom der Logik die intentionalia, der Ethik die agibilia, der Mechanik die factibilia, der spekulativen Wissenschaft die realia zugeteilt (Baur, 389).

Hauptgliederung nebenherlaufende und sie kreuzende Anordnung der Wissenschaften. Am stärksten kommt das didaktische Moment zum Durchbruch, wenn es gilt, die *Logik* in das Wissenschaftsganze einzureihen. Man ist sich einig darüber, daß die Logik nach sachlichem Gesichtspunkt durchaus nicht an erster Stelle rangieren könne, sondern hinter die theoretischen Wissenschaften gehöre, daß sie aber aus didaktisch-methodischen Gründen an die Spitze des Wissenschaftsorganismus zu setzen sei [1]. Aus diesem Grund hat ALFARABI die scientia linguae und logicae als propädeutische Disziplinen eingereiht und hat in De ortu scientiarum ausdrücklich betont, daß das aus pädagogisch-didaktischen Erwägungen : « ratione docendi et discendi » geschehe [2]. Didaktische Gründe sind es auch, die bei GUNDISSALVI den Ort und die Reihenfolge der logischen und sermocinalen Fächer regeln : « Inter scientias autem eloquentiae et sapientiae logica media est : cum enim grammatica necessitate loquendi prima ponatur, post grammaticam vero causa delectandi poetica sequatur, profecto sicut post poeticam studio persuadendi rhetorica, sic post rhetoricam necessitate cogendi sequitur logica. » [3] Auch für HUGO VON ST. VIKTOR ist die Logik zwar nach der historisch-genetischen Entwicklung zuletzt, nach der didaktischen Reihenfolge aber zuerst anzusetzen : « Haec tempore quidem postrema est, sed ordine prima. » [4] Auch sonst bestimmt der didaktische Gesichtspunkt manchmal Reihenfolge und Klassifikation. So betont GUNDISSALVI, daß die Naturwissenschaft nach der Logik zu lesen und zu studieren (« legenda et discenda ») sei und daß die Metaphysik nach der Naturwissenschaft ihren Platz habe : « non quantum in se, sed quantum ad nos » [5].

Man kann die Klassifikation und Reihenfolge der Wissenschaft noch nach einem vierten Gesichtspunkt vornehmen, nämlich nach ihrem *Wert und ihrer Rangordnung*. Solange die Scholastik die Wertung der Wissenschaften nach dem aristotelischen Grundsatz vollzog : Die wert-

[1] So schon Ammonius, BAUR, 300 ff.

[2] BAUR, 345, Anm. 1.

[3] BAUR, 81. Im Prolog äußert sich Gundissalvi also : « Logica naturaliter praecedit omnes partes philosophiae theoricae et est necessaria illis ad acquirendum verum . . . grammatica logicam et omnes alias scientias tempore praecedit . . . Grammatica . . . instrumentum est philosophiae quantum ad docendum non quantum ad discendum (BAUR, 18).

[4] Didascalion lib. I, c. 12, PL 170, 749 D.

[5] BAUR, 27 u. 38.

vollste Wissenschaft muß das wertvollste Objekt haben [1], ergaben sich von hier aus keine neuen Perspektiven. Da man aber die Dignität der Wissenschaften doch auch von ihrem subjektiven Nutzen, ihrer Brauchbarkeit ableitete [2], war der Ansatz zu einem neuen Einleitungsprinzip gegeben.

Schon KILWARDBY, dessen Werk als eine abschließende Zusammenfassung der Probleme der scholastischen Einleitungen betrachtet werden darf, war sich der verschiedenen Einteilungsfundamente für die Klassifikation der Wissenschaften bewußt. Im 63. Kap. spricht er von einem « ordo triplex, scilicet secundum inventionem, secundum naturam et doctrinam » und im 64. Kap. nennt er noch einen vierten Einteilungsgrund : die « separatio partium philosophiae ad invicem penes utilitatem quam habet una ad aliam » [3]. Als Grundlage für sein eigenes System hält er aber an der von den Arabern und Gundissalvi überkommenen rein sachlichen Klassifikation fest.

II. Der Aufbau der Wissenschaften und Fakultäten nach Heinrich von Langenstein

Wir haben nunmehr eine genügend breite Basis gewonnen, um die Wissenschaftstheorie unseres Autors würdigen und in die problemgeschichtliche Entwicklung einreihen zu können. Wir haben erst in einer kurzen Analyse ihre wichtigsten Gedanken herauszustellen.

Es war für den Prediger am Patronatsfest der philosophischen Fakultät nicht schwer, auf das Wissenschaftsproblem überzulenken. Die hl. Katharina war, so führte er aus, in allen menschlichen und göttlichen Wissenschaften gründlich unterrichtet und konnte infolge dieser tiefgreifenden und allseitigen Bildung die Gegner mit ihren eigenen Waffen schlagen.

Diese Feststellung war für Heinrich von Langenstein ein genügender Anlaß, sogleich drei programmatische Thesen aufzustellen (144) [4] :

[1] Metaph. V, 1, 1026 a, 21.

[2] So schon bei dem Kephalaion : τὸ χρήσιμον und bei der Frage : quae eius utilitas, die Gundissalvi z. B. bei der Metaphysik, der Musik, der Logik ausdrücklich behandelt (Baur, 42, 80, 101, 246, 299).

[3] BAUR, 374.

[4] Die in Klammern beigesetzten Zahlen geben die Seiten des edierten Textes an : DivThom(Fr) 26 (1948) 144-159.

1. Alles menschliche Wissen ist letztlich auf die Theologie hingeordnet.

2. Alle Fakultäten fördern und stützen sich gegenseitig.

3. Die Wissenschaften hängen so eng miteinander zusammen, daß eine vollkommene Kenntnis der einen Wissenschaft nie ohne die Kenntnis der andern erlangt werden kann. Die Wissenschaften, das ist der Sinn dieser Thesen, sind alle zu einer organischen, sachbedingten Einheit verknüpft, die ihren krönenden Abschluß und ihre letzte Zielsetzung in der Theologie hat, ohne daß dadurch die einzelnen Wissenschaften ihre eigenständige Bedeutung und Notwendigkeit verlieren.

Für die Begründung und nähere Erläuterung dieser Thesen hält es Heinrich für notwendig, erst nach den Gründen und psychologischen Wurzeln zu suchen, die zur Ausbildung der verschiedenen Disziplinen und Fakultäten gedrängt und ihre Entwicklung und Gestaltung bestimmt haben.

1. De ortu et origine scientiarum

Die Ausführungen Heinrichs sind beherrscht von einem *theologischen Grundgedanken,* den er als « supposito » an die Spitze stellt : Die unvernünftige Kreatur ist auf den Menschen, der Mensch aber ist letztlich auf Gott hingeordnet. Diese von Gott gewollte und im Paradies verwirklichte Ordnung wurde durch die Ursünde zerstört. Der Mensch hat Gott den Gehorsam verweigert und als Folge davon verweigert nunmehr auch die Natur den willigen Dienst gegen den Menschen. Durch die Sünde ist Unordnung und Verwirrung in die Welt eingezogen. Im Verhältnis zwischen der anorganischen und der organischen Natur, ja im Inneren des Menschen selbst herrscht der Zwiespalt : « omnia facta sunt inoboedientia et contraria vivo et homo sibi ipsi ». Die gestörte Ordnung wieder herzustellen ist das Bestreben, das den Menschen seitdem beherrscht. *Die restitutio muß in zwei Stufen erfolgen:* Zunächst muß die Kreatur dem Menschen wieder botmäßig gemacht werden, sodann muß der Mensch sich selbst wieder gehorsam dem göttlichen Willen unterordnen. Diese beiden Sätze, die, wie Heinrich selbst angibt, sich weitgehend mit den Ausführungen Hugos von St. Viktor im Didascalion decken, werden von ihm ausführlich begründet und zwar rein theologisch aus dem biblischen Genesisbericht. Die Genesis wird von Heinrich auch für seine weiteren Darlegungen und Beweisführungen immer wieder herangezogen. Man merkt überall den

vertrauten Kenner dieses Buches, dessen Erklärung ihm jahrelang als Grundlage für seine magistralen Vorlesungen gedient hat [1].

Dadurch, daß die Wiederherstellung der ursprünglichen Harmonie zwei Stufen durchlaufen muß, ist die Gliederung der Wissenschaften in *zwei oberste Gruppen* bedingt. Die Ordnung zwischen dem Menschen und der übrigen Kreatur wieder aufzurichten, ist Sache der « *scientiae humanae* » ; den Menschen aber wieder ins rechte Verhältnis zu Gott zu bringen ist Sache der « *scientiae divinae* » (145 f.).

Die Scheidung der Wissenschaften in die « *scientiae humanae* » und « *divinae* », die Heinrich hiermit zur Grundlage seiner Klassifikation macht, ist eine uralte, immer wiederkehrende Gliederung [2]. Aber der

[1] Heinrich von Langenstein hat die Genesis zur Grundlage seiner magistralen Vorlesungen in Wien gewählt, kam aber über die ersten drei Kapitel nicht hinaus. Das Werk ist sehr umfangreich und ist noch im Autograph erhalten in den Cod. 4651, 4652, 4677 und 4678 der Wiener Staatsbibliothek ; außerdem nach Heilig in etwa 15 Exemplaren. Ob und inwieweit Heinrich sich in dem Genesiskommentar bereits mit den Fragen der Wissenschaftstheorie beschäftigte, konnte ich nicht nachprüfen.

[2] Die triebkräftige Wurzel für die Scheidung der Philosophie in die « scientiae divinae » und « humanae » dürften in der traditionellen, immer wiederkehrenden Definition gelegen sein : « philosophia est rerum humanarum divinarumque cognitio cum studio bene vivendi coniuncta », die aus der stoischen Schule stammt und durch Cassiodor und Isidor in die christliche Tradition eingeführt wurde. Sie blieb der ganzen Scholastik geläufig. Die in dieser Definition gegebene Scheidung von scientiae divinae und humanae wurde aber in verschiedenem Sinn gefaßt :

1. Zunächst stellte man den *heiligen* Wissenschaften, die sich mit Gott und den göttlichen Dingen beschäftigen, die *profanen* Disziplinen gegenüber, welche die weltlichen Dinge zum Gegenstand haben. Diese Auffassung übernahmen jedenfalls CASSIODOR und ISIDOR, die der Wissenschaft von Gott als der « scientia divina », deren Kern die übernatürliche Offenbarungstheologie bildet, die profanen Fächer mit den sieben artes liberales als Kern gegenüber stellten.

2. In anderem Sinn und mit anderer Grenzziehung verwenden diese Gliederung die *Araber*. Sie verstehen unter den « res divinae » alle von Gott geschaffenen, dem Menschen vorgegebenen Dinge. Sie werden vom Menschen spekulativ erfaßt und bilden das Objekt der theoretischen Wissenschaften. Unter den « res humanae » verstehen sie die vom Menschen gesetzten Handlungen und die von ihm hervorgebrachten Güter und Werte. Sie sind dem Menschen aufgegeben, damit er sie gestalte und forme. Sie bilden den Gegenstand der praktischen Wissenschaften. Unter die « scientiae divinae » gehören nach dieser Auffassung folgerichtig alle spekulativen, dem Wissen dienenden Disziplinen, auch die Naturwissenschaft, während die auf die Praxis abgestellten Fächer, welche die Kenntnis von den ethischen und ökonomischen Aufgaben, ja auch die von dem künstlerischen und handwerklichen Schaffen des Menschen zu vermitteln haben, « scientiae humanae » heißen.

GUNDISSALVI kennt beide bisher genannten Auffassungen. Der engeren theologischen Auffassung der lateinischen Tradition ist er dort verpflichtet, wo er nach Art der Vorscholastik der übernatürlichen Theologie die profanen artes

Sinn, den man mit den beiden Gliedern verband und die Art, wie man ihre Abgrenzung gegeneinander vornahm, weisen einen starken Bedeutungswandel auf. Nach der Auffassung Heinrichs sollen die « *scientiae humanae* » dem Menschen dazu dienen, seine Oberherrschaft über die Natur wieder zu erlangen, während die « *scientiae divinae* » ihm dazu verhelfen müssen, wieder in das rechte Verhältnis zu Gott zu kommen. Diese Abgrenzung geht auf den Einfluß des Hugo von St. Viktor zurück, der diese Scheidung allerdings noch nicht voll zur Durchführung gebracht hat. Neu ist jedenfalls die klare und konsequente Art, in der Heinrich nun diese Einteilung anwendet, und die einprägsame Begründung, die er dieser Auffassung gibt.

Zunächst also muß der Mensch seine ursprüngliche Herrscherstellung zurückerobern. Zu diesem Ziel kann er nur in mühseliger Arbeit durch Ausnützung der ihm gebliebenen geistigen Kräfte gelangen. Das führt notwendig zur Ausbildung der *ersten Gruppe von Wissenschaften, der « scientiae humanae »*. Durch sie muß der Mensch die sich ihm entgegenstellenden Schwierigkeiten meistern. Solche Schwierigkeiten kommen von außen, von den Dingen, und von innen, vom Menschen selbst : « *ex parte rerum homini necessariarum* und *ex parte hominis secundum se* ». Dementsprechend müssen auch die wissenschaftlichen Bemühungen, ihrer Herr zu werden, doppelter Art sein.

liberales gegenüberstellt : « Divina scientia dicitur, quae deo autore hominibus tradita esse cognoscitur, ut vetus testamentum et novum ... Humana vero scientia appellatur, quae humanis rationibus adinventa esse probatur, ut omnes artes liberales » (Baur, 5). Diese Auffassung wird aber bei seiner Klassifikation der Wissenschaften nicht weiter berücksichtigt. Mit der arabischen Tradition aber geht er einig, wenn er scheidet zwischen den Wissenschaften von den Dingen, « quae sunt ex opere nostro et nostra voluntate, ut nostra humana opera sicut leges, constitutiones, dei cultus, exercitia, bella et alia huiusmodi » und den Wissenschaften von den Dingen, « quae non sunt ex opere nostro, ut deus, angeli, coelum, terra, vegetabilia, animalia, metalla, spiritus et omnia naturalia » (Baur, 10). Die Bezeichnung « scientia humana » und « scientia divina » wird für diese Scheidung von ihm allerdings nicht gebraucht ; dagegen findet sie sich wieder bei Kilwardby.

3. Den dritten Bedeutungswechsel in der Auffassung der « scientiae divinae » und « humanae » hat Hugo von St. Viktor gebracht. Nach ihm muß die Philosophie als « moderatrix omnium humanarum actionum » (Didascalion I, c. 8) durch die « actio divina » zunächst die verlorene Gottähnlichkeit des Menschen wieder anstreben. Damit hat es die erste Gruppe der Wissenschaften zu tun, die sowohl theoretisch auf die « speculatio veritatis » als auch praktisch auf das « exercitium virtutis » gerichtet sind (Didascalion I, c. 9 : PL 176, 747. Die zweite Gruppe von Wissenschaften begegnet durch die « actio humana » den necessitates defectuum, durch die der Mensch seit der Ur- und Erbsünde behindert ist (I, c. 10).

Dem aufrührerisch und sündig gewordenen Menschen gegenüber ist auch die Natur widerspenstig geworden ; sie liefert nicht mehr von selbst das zum Leben Notwendige. Dieses Versagen der Natur wettzumachen, hat der Mensch die *mechanischen Künste* erfunden. Durch sie sucht er teils die Naturgüter sich anzueignen und die natürliche Produktion zu steigern, teils sie durch nutzbringende Verarbeitung für die menschlichen Bedürfnisse brauchbar zu machen. « Artes mechanicas voco omnes istas quae docent res productas homini necessarias acquirere et humano usui adaptare. » Der Auffindung und Förderung der Naturerzeugnisse dienen nach Heinrich z. B. die Jagd und die Schifffahrt. Der Verarbeitung der Naturprodukte dienen z. B. Gerberei und Weberei. Zu den mechanischen Künsten, die Heinrich mit Vorliebe « artes adulterinae » oder « fornicariae » nennt [1], rechnen manche auch den Ackerbau, während Heinrich ihn lieber als « physica practica » bei den Naturwissenschaften einreihen möchte [2] (146).

Neben den mechanischen Künsten mußten aber sehr bald auch die *spekulativen Wissenschaften* ausgebildet werden. Zwei Gründe waren es vor allem, so meint unser Autor, die den Menschen auf die Spekulation hindrängten. *Einmal* war es das Verwundern, das admirari, das durch die Unkenntnis der Dinge und ihrer Ursachen geweckt wird, und der Wissensdrang, der bis zu den Ursachen und Quellen vordringen möchte, *sodann* war es aber auch der praktische Nutzen, den die theoretische Kenntnis der Dinge für ihre praktische Beherrschung und

[1] Die artes mechanicae, die sich schon bei den Griechen als βάναυσοι τέχναι keiner besonderen Schätzung erfreuten, werden bereits bei den Arabern, z. B. bei Alfarabi als « artes adulterinae » bezeichnet. Da man die artes liberales auch « artes ingenuae » nannte, wurden die mechanischen Künste als die unechten, die artes adulterinae angesehen. Heinrich von Langenstein unterstreicht diese Charakterisierung, wenn er sie auch als « artes fornicariae » bezeichnet. Er gibt dafür eine rein theologische Erklärung : « quia sicut Adam fornicabatur abs Deo, ita et ipsum fornicari oportuit abs natura ». Der sündige Mensch, der sich an die legitimen Schranken der von Gott gesetzten Ordnung nicht gehalten hat, ist nun gezwungen « totaliter a natura adulterari transferendo se ad similia opera et imitando eam in suis operibus, ubi natura defecit ». Diese Erklärung hatte bereits Hugo von St. Viktor gegeben : « Convenienter opus humanum, quod natura non est, sed imitatur naturam, mechanicum est, id est adulterinum nominatur » (Didascalion, I, c. 10 : PL 176, 747 D ; vgl. I, c. 9 : 176, 747 C ; II, c. 2 : 176, 752 C).

[2] Als « praktische Naturwissenschaft » rangiert die agricultura bei den Arabern. Alfarabi (De ortu scientiarum) und von ihm abhängig Gundissalvi haben den Ackerbau als eine der acht species der scientia naturalis gezählt (Baur, 208 und 20). Von Hugo von St. Viktor hingegen wird der Ackerbau unter die sieben Abteilungen der mechanischen Künste eingereiht.

Auswertung bietet. « Ideo necessaria fuit generi humano aliqualis speculatio et sic post practicas inventae sunt speculativae » (scientiae). Erst beschäftigten den Menschen die kleineren Probleme, die das tägliche Leben stellt. Allmählich aber wagte er sich auch an die großen Fragen, die durch die geheimnisvollen Vorgänge am gestirnten Himmel und durch das ständige Werden und Vergehen im All aufgegeben werden. Nach der Meinung unseres Autors wurden von den spekulativen Wissenschaften die *mathematischen Fächer* und die *Astronomie* zuerst erfunden. Er glaubt hiefür Aristoteles zum Gewährsmann zu haben. Später kam es dann zur Ausbildung der *Naturwissenschaft*, die es mit den der Bewegung unterliegenden Dingen zu tun hat und besonders das Werden und Vergehen zu ergründen sucht (146 ff.).

Der Prediger läßt es bei diesen kurzen Andeutungen bewenden. Er kümmert sich nicht weiter um die einzelnen Unterabteilungen und Fächer der spekulativen Philosophie.

Aber außer diesen äußeren Schwierigkeiten « ex parte rerum homini necessariarum » stößt der Mensch dauernd auch auf Widerstände, die in seiner eigenen Natur sich auftun, « *ex parte hominis secundum se* ». Die menschliche Natur ist durch die Erbsünde innerlich geschwächt und geschädigt, und zwar, seiner leibseelischen Doppelnatur entsprechend, sowohl an seinen leiblichen wie auch an seinen seelischen Kräften und Anlagen. Dadurch ist die harmonische Verbundenheit von Leib und Seele gestört, so daß sie sich gegenseitig hemmen und behindern. Die körperlichen Krankheiten auf der einen und die sündigen Neigungen auf der anderen Seite sind die Folge dieser erbsündlichen Belastung.

Um den *körperlichen* Gebrechen wirksam zu begegnen, mußte von der Naturwissenschaft eine spezielle Disziplin abgezweigt werden, die nach Wegen und Mitteln zu ihrer Heilung zu sinnen hat. Diese Aufgabe obliegt der *Medizin*, quae per diversa remedia corporalibus passionibus habet obviare (149).

Der schuldig gewordene Mensch hat aber besonders an seinen *ethischen Kräften* schwere Einbuße erlitten. Die erste Sünde ließ im Menschen die sündigen Neigungen der Habsucht, des Hochmutes und der sexuellen Begierlichkeit zurück. Diese Triebe finden ihre folgenschwerste und letzte Auswirkung in den Akten der Ungerechtigkeit, zu denen sie verführen. Gegen diese moralischen Defekte arbeitet die *Moralphilosophie* und sie genügt auch gegen die meisten von ihnen, zumal sie im Kampf gegen die Begierlichkeit von der Medizin unterstützt wird. Zur wirksamen Bekämpfung der unter den Menschen

wuchernden Ungerechtigkeit reicht aber die Ethik allein nicht mehr aus. Gegen dieses tiefgreifende und weitverbreitete Übel muß wiederum eine spezielle Abwehr aufgeboten werden : die wissenschaftliche *Sicherung des Rechts* durch die *juristische Fakultät.* Diese muß wiederum sich scheiden in eine Fakultät für *kanonisches* Recht und eine Fakultät für *ziviles* Recht. Denn die Ungerechtigkeit findet sich bei Weltmenschen und bei Geistlichen. Es wäre aber ungeziemend, für beide den gleichen Richter zu bestellen [1] (149 f.).

Zur Überwindung anderer Schwierigkeiten, die im Menschen auftreten, hat man noch einen speziellen Zweig der Philosophie eingesetzt, die *Musik.* Sie soll den von Trübsal gequälten und von der Arbeit ermüdeten Menschen Erholung bringen und Freude in das sorgenvolle Dasein mischen : « ut curis interpollantur gaudia ». Außerdem hat sie die besondere Aufgabe, den katholischen Kult und Gottesdienst zu verschönern.

Etwas unmotiviert kommt dann Heinrich nochmals auf die *Mathematik* zu sprechen, die er doch schon den spekulativen Disziplinen zugezählt hat, die gegen die äußeren Schwierigkeiten aufgeboten werden. Hier erwährt er sie nochmals wegen ihrer Bedeutung für viele andere Wissenschaften, wohl auch wegen ihres formalen Bildungswertes, und vielleicht auch aus dem Gefühl heraus, daß er sie bisher zu wenig

[1] Die Gedankengänge Heinrichs sind nicht so fernliegend und wirklichkeitsfremd, als sie vielleicht erscheinen möchten. Sie dürfen nicht als leere, aprioristische Konstruktionen abgetan werden. Ich führe zum Vergleiche an, wie Fritz Blättner (Ein Wort an die akademische Jugend, Hamburg 1946) sich die Zusammenhänge denkt.

Er unterscheidet zwei Klassen ursprünglicher und drei Klassen abgeleiteter Berufe. Die *Urberufe*, bzw. die Funktionen, die sich zu Urberufen auskristallisieren, sind :

1. Das Arbeiten : Ackerbau, Tierzucht, Handwerk, Industrie.
2. Das Schaffen : Forschen, Dichten, Malen, Musikschaffen ; mit dem Nachschaffen : Sprechen, Spielen, Interpretieren usw.

Die *abgeleiteten* Berufe gründen auf den Funktionen :

1. Des Verteilens, z. B. Handel.
2. Des Helfens :
   a) dem physischen Menschen hilft *der Arzt*, der Pfleger, die Hausfrau ;
   b) dem Menschen als vernünftigem Wesen hilft in seinem Tun : der *Lehrer*, der ihnen die rationalen Kenntnisse vermittelt, die er für seine Tätigkeit braucht ;
   c) bei Streitigkeiten hilft der *Rechtspfleger*.

Die helfenden Funktionen wurden zu akademischen Berufen ausgestaltet und ihnen dienen die drei Berufsfakultäten : die medizinische, die theologische und die juristische Fakultät (Blättner, S. 12 u. 54).

berücksichtigt habe. Die Naturphilosophie, so sagt er, kann ohne die mathematischen Wissenschaften nicht mit Erfolg betrieben werden. Das begründet er damit, daß alle Erkenntnisse von Sinneserfahrungen ihren Anfang nehmen, daß aber zur Beurteilung und Auswertung aller sinnlichen Erfahrung, der Gegebenheiten des Gesichtssinnes, des Gehörsinnes, des Tastsinnes, mathematische Kenntnisse nötig seien. So bedürfe die Astronomie, die Perspektive, die Wissenschaft von Gewicht und Form der *Geometrie* und der *Arithmetik*. Auf die Arithmetik sei besonders auch die Musikwissenschaft angewiesen. Aber auch durch ihren eigenen, in sich ruhenden Bildungswert werde die Mathematik empfohlen (150).

Bemerkenswert ist, daß Heinrich die Astronomie, Perspektive, Stereometrie und Musik als « *scientiae mediae* » bezeichnet, d. h. als Disziplinen, die zwischen der Naturwissenschaft und der reinen Mathematik liegen. Diese Bezeichnung ist zwar schon bei Aristoteles grundgelegt und vom hl. Thomas gebraucht [1], sie wird aber nunmehr stärker in den Vordergrund gerückt.

Zu den « scientiae humanae » rechnet Heinrich schließlich noch die *Logik*. Sie gilt ihm vor allem als das notwendige Instrument für den geistigen Austausch zur gegenseitigen Befruchtung. Die letzte Ursache ihrer Entstehung ist in der sozialen Anlage des Menschen zu suchen. Der Mensch ist zur Förderung seines geistigen Lebens auf die Gemeinschaft angewiesen. Er muß das geistige Erbe von anderen übernehmen und muß es an andere weitergeben. Nur so kann er sich wissenschaftlich fortbilden. « Nullam scientiam potest homo perfecte discere per se ipsum et multa a doctoribus. » Dazu aber ist die Sprache nötig. Ihrer Pflege dienen die *Grammatik, die Rhetorik* und die *Logik*, kurz die sermocinalen Fächer des Triviums (151).

Alle Wissenschaften, die unser Autor bisher genannt hat, stehen im Dienst des Menschen und gehören zu den scientiae humanae. Er nennt sie auch die « scientiae minores », und die Fakultäten, in denen sie gepflegt werden, « facultates minus principales ». Wenn durch sie eine tragbare Ordnung im Verhältnis des Menschen zur Natur wieder

[1] Thomas unterscheidet mit Aristoteles zwischen reiner und angewandter Mathematik. Zu ersterer gehören Arithmetik und Geometrie, zur zweiten Gruppe : Optik, Astronomie und Musik. Diese drei Disziplinen hat Aristoteles die « physikalischeren » genannt (Phys. II, 2, 194 a, 7). Thomas bestimmt ihren Platz in der Mitte zwischen Mathematik und Naturwissenschaft (In II Phys. 1, 3). Näheres bei Meyer, a. a. O. S. 88 ff.

geschaffen ist und wenn in dem Bereich von Leib und Seele die störende Unruhe und die drückenden Belastungen beseitigt sind, dann ist der Mensch disponiert zu höheren Aufgaben. Dann kann er sich an den höchsten und vornehmsten Gegenstand wagen und sich betrachtend Gott zuwenden. Zu dieser ehrenvollen Aufgabe ist die « *facultas principalissima* » berufen, die « *prima philosophia* ». Heinrich nennt sie auch « nostra metaphysica sive theologia », ja im Anschluß an Aristoteles die « scientia deorum » oder die « dea scientia » und überhäuft sie mit panegyrischem Lob. Ihr haben die anderen Wissenschaften dienend den Weg zu bereiten ; dafür sichert sie diesen Wissenschaften ihre Prinzipien und gibt ihnen die letzte Ausrichtung und Korrektur (151 ff.).

Die « *prima philosophia* », wie sie Heinrich im Auge hat, hat den Bereich der Metaphysik, der aristotelischen « Theologie », d. h. das aus natürlichen Quellen geschöpfte Wissen um Gott und göttliche Dinge und um die letzten Seins- und Lebensfragen zur Grundlage und Voraussetzung, die aus der Offenbarung fließenden, vom Glauben getragenen Kenntnisse der christlichen Theologie zum eigentlichen Gegenstand. « Metaphysica partim inchoata est ab hominibus a certis principiis et conclusionibus sibi naturaliter possibilibus, sed per revelationem supernaturalem est perfecta. » Die Scheidung von Natur und Übernatur, die von Hugo von St. Viktor kaum beachtet wurde, ist hier klar gegeben. Heinrich betont es ausdrücklich, daß in der *theologischen Fakultät* zwei wesentlich getrennte Erkenntnisquellen und zwei wesentlich verschiedene Erkenntnismethoden sich begegnen. Nur die Verwertung beider Wahrheitsgebiete, der Glaubenswahrheiten und der natürlich zugänglichen Wahrheiten, und nur das Zusammenwirken von Offenbarung und natürlichem Wissen ergibt die wahre Metaphysik : « Haec igitur metaphysica supernaturalis connumerata cum metaphysica ab hominibus nobis diminute tradita veram, perfectam et proprie dictam constituit metaphysicam. » Der gefallene Mensch ist nämlich nur zu einer konfusen, rätselhaften, mit vielen Unvollkommenheiten und Unsicherheiten belasteten Erkenntnis Gottes fähig. Hier greift nun die übernatürliche Offenbarung helfend ein, indem sie dem Menschen über die natürlichen Möglichkeiten hinaus gottgeschenkte Wahrheiten vermittelt. Von diesen übernatürlich gebotenen und gesicherten Wahrheiten strömt den natürlich erkannten Wahrheiten lichte Klarheit zu, erfahren sie ihre Reinigung und Festigung, ihre Vollendung und letzte Sinngebung.

Bei Heinrich von Langenstein sind also philosophisches Wissen und übernatürliches Glauben klar voneinander geschieden. Wenn er die

Bedeutung der natürlichen Metaphysik für die Offenbarungstheologie so stark hervorhebt, so steckt dahinter nicht eine methodisch unklare Vermischung von Wissen und Glauben. Methodisch hat er sie eindeutig geschieden. Aber sachlich gehören sie zusammen. Der Theologe muß immer wieder die natürlichen Erkenntnisse zur Begründung und spekulativen Verarbeitung der Offenbarungswahrheiten zu Hilfe nehmen und umgekehrt wird der Philosoph die Lücken, Dunkelheiten und Unsicherheiten seiner natürlichen Lösungsversuche durch die Offenbarung zu beseitigen suchen. Es möchte deshalb scheinen, als ob Heinrich von Langenstein die natürliche Metaphysik als eine der theologischen Fakultät zugehörende Aufgabe betrachtet hat, daß er also, wie die Hochscholastik, die sachliche Zusammengehörigkeit von Metaphysik und Theologie über ihre methodische Geschiedenheit gestellt und sie zu einer übergeordneten Einheit als Wissenschaft vom Göttlichen zusammengefaßt hat. Dann würde sein Einteilungsschema von denen der Hochscholastiker nur dadurch sich unterscheiden, daß es diese Wissenschaft vom Göttlichen nicht mehr bei der theoretischen Philosophie eingereiht, sondern sie als eine Sondergruppe den übrigen Wissenschaften gegenübergestellt und von ihnen abgetrennt hat. Auch das wäre schon ein ganz bedeutender und wichtiger Unterschied. Heinrich hat diese Frage nicht ausdrücklich behandelt. Aus verschiedenen Bemerkungen ergibt sich aber ganz eindeutig, daß er die natürliche Metaphysik zum Bereich der facultas artium rechnet. Die theologische Fakultät ist der philosophischen dadurch verpflichtet, daß diese die Probleme der Moralphilosophie und der Naturphilosophie behandelt, hauptsächlich aber dadurch, daß diese die metaphysischen Grundprobleme erörtert : « Ex metaphysica naturaliter habita principaliter manat ipsa theologia ... Et dixi principaliter, quia aliqua pars minus principalis theologiae subordinatur morali philosophiae, aliqua etiam naturali. » Wie die Physik und die Ethik, so betrachtet somit Heinrich auch die natürliche Metaphysik als eine philosophische Aufgabe, die den Artisten zufällt. Und wenn Heinrich dann fortfährt : « Sic ubi dimittit artista quoad communia principia metaphysicalia, moralia et naturalia, theologus incipit », so kann kein Zweifel mehr bestehen, daß er die Metaphysik als eine Zweigdisziplin der artistischen Fakultät zählt. Von ihr übernimmt der Theologe die communia principia metaphysicalia, um sie von den Glaubensprinzipien her zu erklären, zu korrigieren, zu vertiefen und zu vollenden. Hatte man schon in der Hochscholastik, besonders seit Thomas von Aquin, klar erkannt, daß Philosophie und

Theologie durch ihre Grundlagen und ihre Methode wesentlich verschieden sind, so hat nunmehr Heinrich von Langenstein daraus die notwendige Konsequenz gezogen und der Theologie auch innerhalb des Gebäudes der Wissenschaft einen gesonderten, selbständigen Platz zugewiesen.

Damit beendet Heinrich seine Ausführungen über die Entstehung und die Einteilung der Wissenschaften. Er geht nun daran, praktische Folgerungen daraus für die versammelte universitas magistrorum et scholarium zu ziehen. Darauf hat er von Anfang an abgezielt. Es war ihm nicht um eine vollständige Behandlung der Probleme der philosophischen Einleitung zu tun, auch nicht um eine vollständige und abgewogene Klassifikation der Wissenschaften. Er gibt nur Grundstücke davon, vor allem eine kurze Skizze ihrer genetischen Entwicklung und ihrer psychologischen Fundierung, um daraus praktische Folgerungen für das *Verhältnis und die Zusammenarbeit der Fakultäten* zu gewinnen. Ihm geht es darum, die innere Berechtigung und Notwendigkeit der vier den wissenschaftlichen Organismus der Universität tragenden Fakultäten aufzuzeigen und ihre gegenseitige Abhängigkeit und Verpflichtenheit zum reflexen Bewußtsein zu bringen. Deshalb bemüht er sich nicht, *alle* Wissenschaften zu erfassen oder sie klar voneinander abzusondern. Die Musik z. B. wird an zwei verschiedenen Stellen in das System eingereiht, einmal unter die Disziplinen, die die Schwierigkeiten « ex parte hominis » betreffen, sodann unter jene, die sich gegen die Hemmnisse « ex parte rerum » wenden, als eine der « scientiae mediae ». Noch weniger klar bestimmt ist der Platz, den die Logik und die sermocinalen Fächer im System Heinrichs einnehmen sollen. Für seine eigentliche Zielsetzung war das ohne Bedeutung.

Das muß beachtet werden, wenn wir nun das Einteilungsschema des Wiener Theologen skizzenhaft darstellen. Heinrich hatte nicht die Absicht, einen solchen Plan vorzulegen ; er selbst würde wohl dieses Schema als unvollständig bezeichnen. Manche Untergliederungen stützen sich nur auf Bemerkungen, die er gelegentlich macht. Trotzdem dürfte die folgende Übersicht mit genügender Sicherheit und fast lückenloser Geschlossenheit das Fachwerk darstellen, in das Heinrich von Langenstein das Wissenschaftsgebäude eingefügt sah, und sie dürfte am besten geeignet sein, die Eigenart seiner Klassifikation zum Bewußtsein zu bringen.



2. Connexio et ordo scientiarum

Dem inneren Zusammenhang und der Rangordnung der Wissenschaften galt das Hauptinteresse unseres Predigers. Nur deswegen hat er sich mit dem genetischen Werden der Disziplinen beschäftigt, um von einer genügend breiten Basis aus das *Verhältnis der Fakultäten* zueinander würdigen zu können. Er stellt drei Sätze auf (153 ff.) :

1. Wenn man die Wissenschaften nach ihrer historisch-chronologischen Entstehung oder nach ihrer Bedeutung oder nach den Anforderungen eines methodischen Lehr- und Lernganges anordnet, so muß der artistischen Fakultät die erste Stelle eingeräumt werden.

Diese Fakultät wurde zuerst ausgebildet ; von ihr wurden erst im Laufe der Zeit durch Spezialisierung der Aufgaben die anderen Fakultäten abgetrennt : Die Medizin erwuchs aus der Naturphilosophie, die beiden juristischen Fakultäten zweigten sich von der Moralphilosophie ab ; die Theologie aber ruht zu einem bedeutenden Teil auf der natür-

lichen Metaphysik auf. Das will Heinrich nicht im rationalistischen Sinne verstanden wissen. Die geoffenbarten Wahrheiten (aliqua principia) können nicht aus den philosophischen Erkenntnissen abgeleitet werden. Aber ihr tieferes Verständnis ist ohne die Zuhilfenahme der sachlichen Erkenntnisse der Metaphysik und der formellen Schulung durch die artes liberales nicht zu erreichen. Zu einem unbedeutenderen Teil ist die Theologie der Moralphilosophie verpflichtet, zu einem anderen der Naturphilosophie [1]. Die artistische Fakultät ist also die Mutterfakultät, die Grundlage und die Voraussetzung für alle übrigen. Sie bietet das Wissen von den allgemeinen, allen gemeinsamen Gattungen, während die anderen Fakultäten ein spezielles Fachwissen vermitteln. Die anderen Fakultäten setzen dort ein, wo die artistische aufhört. Wer sich deshalb mit Nutzen dem Studium der übrigen Fakultäten zuwenden will, muß erst durch die Schulung der artistischen Fakultät gegangen sein, besonders muß er die sieben freien Künste beherrschen. Insbesondere gilt das für alle jene, die in den anderen Fakultäten die akademischen Grade erwerben wollen. Heinrich will es zwar nicht als eine unerläßliche und unbedingte Voraussetzung bezeichnen, er findet es aber durchaus angebracht, daß jeder, der in den übrigen Fakultäten promovieren will, den Magistertitel der Philosophie besitze.

Das historisch-genetische und das methodische Abhängigkeitsverhältnis der Fakultäten von der philosophischen Fakultät stellt sich also folgendermaßen dar:

Facultas artium	philosophia naturalis	⟷	facultas Medicinae
	philosophia moralis	⟷	facultas Iuris
	metaphysica naturalis	⟶	facultas Theologica

2. Im zweiten Satz behauptet Heinrich die organische Verbundenheit auch der *anderen* Fakultäten untereinander. Alle Fakultäten bedingen, fordern und fördern einander. Die Notwendigkeit der philosophischen Fakultät für die anderen sei bereits (im 1. Satz) genügend nachgewiesen,

[1] Wenn der Prediger hier die Wendung gebraucht, daß die Theologie der Metaphysik und teilweise der Moralphilosophie und Naturwissenschaft « subalterniert » sei, so ist dieser Ausdruck nicht in dem technischen, präzisen Sinn gemeint, den er in der Hochscholastik angenommen hatte. Das ergibt sich nicht bloß aus der überragenden Würde, die Heinrich der Theologie zuschreibt und die sich nicht mit einer Subalternation im eigentlichen Sinne vertrüge, an anderen Stellen hat er sich ausdrücklich im gegenteiligen Sinne geäußert. Die Theologie macht sich die Erkenntnisse der Philosophie dienstbar, verwendet ihre Ergebnisse, baut darauf teilweise auf, das ist es, was Heinrich sagen will.

auch von der Notwendigkeit der Theologie habe er schon gehandelt[1]. Die Notwendigkeit der *medizinischen* und der *juristischen* Fakultät für die anderen sieht er dadurch gegeben, daß jede wissenschaftliche Tätigkeit sowohl die leibliche Gesundheit zur Voraussetzung habe, als auch eine gesicherte Rechtsordnung in der Gemeinschaft erfordere. Heinrich arbeitet hier mit einem für das damalige Denken bezeichnenden Kurzschluß. Er setzt die Notwendigkeit der Sache sofort gleich mit der Notwendigkeit der wissenschaftlichen Bearbeitung der betreffenden Sache. Daraus, daß jede Wissenschaft (oder besser jeder Wissenschaftler) der Gesundheit und einer gesicherten Rechtslage bedarf, folgt noch nicht, daß jede Wissenschaft auch der Wissenschaft von der Gesundheit und vom Recht bedarf. Nur indirekt könnte vielleicht ein solcher Zusammenhang statuiert werden[2].

3. In seiner dritten Proposition ordnet Heinrich die Fakultäten nach ihrer *Dignität.* Vom Gesichtspunkt der Dignität aus gewertet, muß die Theologie die erste Stelle eingeräumt werden, der juristischen Fakultät kommt der zweite Platz, der medizinischen der dritte Platz zu, während die artistische Fakultät an die vierte Stelle zu setzen ist.

Der Vorrang der übrigen Fakultäten vor der philosophischen ergibt sich einmal daraus, daß ihre magistri meist auch die philosophische Magisterwürde besitzen, und ihr Studium das philosophische zur Voraussetzung und Grundlage hat. So dann kann man darauf verweisen, daß die übrigen Fakultäten spezielles Fachwissen vermitteln, die facultas artium aber nur das generelle, allgemeine Grundwissen. Das Wissen de specie sei vollkommener als das Wissen de genere[3]. Unter den drei übrigen Fakultäten gebührt der *theologischen Fakultät* die erste Stelle, während die Rechtsfakultät den Vorrang vor der medizinischen beanspruchen kann. Diese Reihenfolge ergibt sich aus der Bedeutung der

[1] Vgl. oben S. 70 f.

[2] Der Beweis schließt nur, wenn feststeht, daß ein Gut oder Wert nur festgehalten oder errungen werden kann, wenn eine Wissenschaft die Vorbedingungen, die fördernden und hemmenden Momente eingehend untersucht. Diesen Beweis hat Heinrich im ersten Teil ja teilweise geführt, wo er dartut, daß im Zustand der erbsündlichen Belastung der Mensch seine Stellung nur behaupten kann, wenn er alle seine intellektuellen Kräfte systematisch dafür in den Dienst stellt, d. h. wissenschaftlich arbeitet.

[3] Sonst wird im Anschluß an Aristoteles die Würde der Philosophie und Metaphysik gerade damit begründet, daß ihr die drei charakteristischen Eigenschaften der Weisheit zukommen: das höhere, *allgemeine* Objekt, die größere Gewißheit und das Zurückgeben auf die letzten Gründe (Arist. Nikom. Eth. VI, 7, 1141a, 17 ff.; Metaph. IV, 1, 1003 a, 21; vgl. Gundissalinus nach BAUR, 35 ff.).

Gegenstände, mit denen sich die Fakultäten beschäftigen, nach dem allgemein anerkannten aristotelischen Prinzip : « Scientiae secantur quemadmodum et res [1]. Da die Theologie Gott zum zentralen Gegenstand hat, muß ihr die erste Stelle zukommen. Ja sie übertrifft an innerer Würde unendlich weit die anderen Fakultäten, so daß sie die der scientia genannt werden darf. Heinrich ist sich allerdings bewußt, daß das alles zunächst nur gilt für die perfecta theologia, quam solus Deus habet. Das gleiche Prinzip führt dazu, die *Rechtswissenschaft* der Medizin vorauszusetzen. Jene beschäftigt sich mit der Seele und ihren Leidenschaften, diese mit dem Körper, seinen Funktionen und Krankheiten. Nun steht aber fest : « Homo iustificabilis ut sic melior est homine sanabili ut sic. » Aus dem Vorrang des Gegenstandes ergibt sich der Vorrang der ihm zugeordneten Wissenschaft. Daß die juristische Fakultät vor der medizinischen rangiere, folgert Heinrich auch daraus, daß sie die höheren Anforderungen stelle. Hier wird also ein subjektives, psychologisches Moment in die Wagschale geworfen. Als Grundlage für seine Beweisführung dient ihm wieder ein allgemein anerkanntes Prinzip : « Ars difficilior est melior ». Nun stellt er dazu als Untersatz fest : « difficilius est esse iustum quam bonum medicum » [2] und schließt daraus auf den Vorrang der Rechtswissenschaft. Wieder ist die Beweisführung nicht ganz einwandfrei. Der Untersatz müßte lauten : « Difficilius est esse bonum iuristam quam esse bonum medicium. » Aus der Schwierigkeit, die Gerechtigkeit zu üben, folgt noch nicht, daß es auch schwierig sei, das Recht zu lehren. Aber für Heinrich und seine Zeit war es selbstverständlich, daß der Lehrer des Rechts auch selbst ein Vorbild des Rechts und der Gerechtigkeit sei, und daß die Rangordnung der Werte und die Schwierigkeit, sie zu verwirklichen, ohne weiteres auch für die wissenschaftlichen Bemühungen gelte, sie theoretisch zu erfassen und zu sichern.

Die Ausführungen Heinrichs sind nicht ganz neu. Ähnliche Gedanken, wie sie vor allem im ersten Satze niedergelegt sind, finden sich schon bei Boethius und in Abhängigkeit von ihm bei Hugo von St. Viktor, dort wo sie die Logik als unentbehrliche Voraussetzung für alle wissenschaftlichen Studien bezeichnen [3]. Vor allem aber hat Johannes von Salisbury ausgeführt, daß alle Disziplinen zur vollen Entfaltung ihrer wissenschaftlichen Aufgaben zusammenarbeiten müßten, daß vor allem

[1] De an. III, 8, 431 b, 24.
[2] Nic. Eth. V, 13, 1137 a, 13.
[3] Überweg-Geyer, a. a. O. 263.

eine gründliche Durchbildung in den artes liberales und in der Logik notwendig sei, um sich das nötige Rüstzeug und eine genügende methodische Schulung für die wissenschaftliche Arbeit auch auf anderen Gebieten zu verschaffen [1]. Aber Heinrich von Langenstein bringt diese Gedanken nun in einer geschlossenen Zusammenschau und er hat sie wesentlich erweitert, dadurch daß er nun auch die anderen Fakultäten einbezieht und prinzipiell die Frage nach ihrem organischen Zusammenhang und ihrer Rangordnung stellt.

Der Prediger beschließt seine Darlegungen mit einer von religiösem und wissenschaftsbegeistertem Pathos erfüllten, rhetorisch schwungvollen Paraenese, in der er alle Mitglieder der Universität zu *gegenseitiger Achtung und Liebe, zu kollegialer Eintracht und helfender Brüderlichkeit* aufruft. Dabei läßt er tiefe religiöse Motive anklingen. Es ist die christliche Weltanschauung, die der Universität ihre geistige Einheit und innere Verbundenheit gibt, es sind die christlichen Lebensziele, denen alle letztlich dienen. Im Reich der religiösen und geistigen Werte darf es keine neidvolle Konkurrenz geben, da kann man neidlos und rückhaltlos von diesen Werten an andere verschenken und weitergeben, ohne sich selbst dadurch zu beeinträchtigen. Denn hier gilt das wunderbare Gesetz : Wer viel gibt, gewinnt selbst am meisten ; wer neidlos gibt, bereichert immer zuerst sich selbst : « Quanto plus laboro pro promotione tui, tanto propinquior sum promotioni propriae, quanto fidelius laboro pro gratia aliena, tanto propinquior est salus propria. » Selbstsüchtiger Egoismus aber würde nur sich selber schaden : « Videamus, ne quis ... dona sua propria impediat per invidiam, quia non alterius, sed propria bona retardat. »

Wenn man auch von diesem pathetischen Dithyrambus abzieht, was auf Kosten einer von der Festfeier geforderten Rhetorik zu setzen ist, und wenn man davon abstreicht, was den religiösen Absichten der

[1] Es seien ein paar bezeichnende Texte angeführt : « Nam disciplinarum omnium connexae sunt rationes, et quaelibet sui perfectionem ab aliis mutuatur. Vix est, quae sine alterius adminiculo, si tamen omnino aliqua est, quae ad summum possit ascendere » (Metalog. IV, 1 : PL 199, 916).

Besonders ist die Logik für alle Wissenschaften notwendige Voraussetzung : « Nemo eorum (physicorum et ethicorum) recta definit aut dividit, nisi eis artis suae logicus gratiam faciat ; aliquin successus eorum non scientia, sed casus promovet » (Metalog. II, 5 PL 199 ; 861 A). Ebenso unterstreicht Johannes von Salisbury die Bedeutung und Wichtigkeit der artes liberales. Sie haben die Aufgabe, « ut omnem aperirent lectionem, ad omnia intellectum erigerent et omnium quaestionum, quae probari possunt, difficultatem sufficerent enodare » (Metalog. I, 12 : PL 199, 839 C).

Predigt dienen will, so bleibt doch noch der erhebende Eindruck, daß die einzelnen Fakultäten und Disziplinen der Universität von damals zusammengehalten waren durch das Band einer geschlossenen geistigen und weltanschaulichen Einheit, in der sie alle sich beheimatet und geborgen fühlten. Und letztlich war es die gleiche religiöse Ausrichtung, die gleiche gläubige Gewißheit, die alle Wissenschaften band und verpflichtete, die aber auch allen den Glanz einer weihevollen Berufung gab, im Dienst der höchsten Menschheitswerte und Menschheitsziele mitzuarbeiten.

3. Die subjektiven Erfordernisse einer wahren und echten wissenschaftlichen Einstellung

Nachdem Heinrich von Langenstein anscheinend seine Ausführungen über das Verhältnis der Fakultäten beendet hat, kommt er in einer äußerlich nur lose angefügten, innerlich aber enge verbundenen quaestiuncula, gleichsam in einem Nachtrag, auf die Erfordernisse zu sprechen, die an die subjektive *Haltung des wahren und echten Philosophen* zu stellen seien : « Quid requiritur ad hoc quod aliquis sit verus et laudabilis philosophus? » Diese subjektive Seite des Wissenschaftsproblems hatten die philosophischen Einleitungen nicht behandelt oder nur kurz gestreift [1]. Dagegen hat man außerhalb der Einleitungsliteratur dem Problem oder vielmehr den verschiedenen Seiten des Problems Beachtung geschenkt. Unter den Quaestiones quodlibetales z. B. begegnen immer wieder Fragen, in denen es um das Gewissen und die Gewissenhaftigkeit des Gelehrten geht [2].

[1] Das inhaltliche Schema, nach dem Gundissalvi die einzelnen Disziplinen behandelt, enthält auch die Frage : Quis artifex. Aber die Ausführungen darüber sind sehr knapp gehalten.

[2] Das Problem wird namentlich dort berührt, wo nach den ethischen Grundsätzen gefragt wird, die für den Lehrer und seine Lehrtätigkeit maßgebend sein sollen. Dabei wird die Frage meist in der Form eines Moralcasus gestellt. Ich führe einige Quodlibeta an, die für unser Thema einschlägig sind (nach P. Glorieux, La Littérature quodlibétique de 1260 à 1320, I, Paris 1925, II, Paris 1935) :

Heinrich von Gent, Quodl. XII, 16 : Utrum scholastice docens falsum, ex sinistra affectione, peccet mortaliter (Glorieux, I, 196).

Heinrich von Gent, Quodl. I, 34 : Utrum doctor intendens principaliter honorem suum in docendo, peccet mortaliter (Glorieux, I, 179).

Thomas von Aquin, Quodl. V, 24 : Utrum doctor ille qui semper propter inanem gloriam docuit, per poenitentiam aureolam recuperet (Glorieux, I, 282).

Hervaeus Natalis, Quodl. II, 16 : Utrum magistri tractantes quaestiones curiosas, dimittentes utiles ad salutem, peccent mortaliter (Glorieux, I, 202).

Richard von Middleton, Quodl. III, 23 : Utrum magister teneatur recipere

Diese im scholastischen Traditionsgut verstreuten Gedanken hat Heinrich zusammengefaßt, wenn er nun prinzipiell und allgemein nach den Voraussetzungen fragt, die an einen guten Philosophen gestellt werden müssen. Er nennt ihrer sieben ; drei davon liegen auf ethischem Gebiet und richten sich an die freie sittliche Entscheidung des Gewissens, vier gehören der intellektuellen Sphäre zu und fordern Objektivität, Gewissenhaftigkeit und methodische Korrektheit (158 f.).

Seiner *ethischen Haltung* nach (« ex parte affectus et voluntatis ») muß der Vertreter einer wahren Wissenschaftlichkeit 1. die Weisheit in echter reiner Liebe anstreben ohne jede unlautere Nebenabsicht. Bei der hohen Einschätzung, welche die scholastische Geisteshaltung der Wahrheit und dem Wissen gezollt hat, empfand sie es als eine Entehrung und Entwürdigung der Philosophie, wenn sie nur aus Ehrgeiz oder zum Gelderwerb getrieben wurde und nicht zunächst aus Begeisterung für das Wissen.

2. Muß der Philosoph darauf bedacht sein, seine theoretischen Erkenntnisse auf die Praxis auszurichten und in einem sittlich-ethischen Leben nutzbar zu machen. Auch das ist ein traditioneller Gedanke. Die Theorie wird nicht zum Selbstzweck gemacht, nicht zum letzten in sich ruhenden Ziel. Sie soll auf die Praxis, auf die Bewährung und das Fruchtbarwerden im Leben abzielen und dafür Wegweisungen und Motive liefern [1].

3. Endlich muß der wahre Philosoph Leben und Lehre in Einklang bringen. Je mehr er an Wissen und Weisheit zunimmt, desto mehr muß er auch in seinem persönlichen Lebenswandel sich vervollkommnen. Es ist das stoische Ideal des Weisen, das hier nachwirkt, und das später

quaestionem per quam incurreret malevolentiam, quam tamen quaestionem est utile scire (Glorieux, I, 270).

Johannes Peckham, Quodl. III, 44 : Utrum docens vera qui intentione lucrandi principaliter docet utilia et bona, quod sic lucratur, teneatur restituere (Glorieux, II, 178).

[1] Die Wissenschaft soll nicht getrieben werden aus Gewinnsucht, und nicht aus Ehrgeiz, ja auch nicht aus bloßem Wissensdrang, sondern um andere und um sich selbst zu erbauen, so formuliert die Frühscholastik gerne im Anschluß an ein Wort des hl. Bernhards (Sermo 36 in Cant. n. 3 ; PL 183, 968 D) das Ziel der Wissenschaft ; vgl. B. Geyer, Sententiae divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule : BB VII, 2/3, Münster 1909, 6*.

Dem Leben zu dienen ist nicht *eine*, sondern *die* Aufgabe der Wissenschaft. « De moribus vero, », so sagt Johannes von Salisbury, « nonnulla scienter inserui : ratus omnia, quae leguntur aut scribuntur, inutilia esse, nisi quatenus afferunt aliquid adminiculum vitae » (Metalog. Prol. : PL 199, 825 B).

in der Aufklärung neu belebt worden ist. Man kennt keinen abstrakten Intellektualismus, der sich Selbstzweck wäre, und man anerkennt kein lebensfremdes, praktisch nutzloses oder ethisch nicht verwertbares Wissen. Nach Heinrich muß und kann alles Wissen der ethischen Vervollkommnung der Persönlichkeit dienstbar gemacht werden. Er beruft sich selbst für diese Einschätzung auf Sokrates und Seneka.

Bezüglich der *intellektuellen Eignung* (« ex parte intellectus ») stellt Heinrich vier Forderungen an den wahren Philosophen.

1. Jede wissenschaftliche Stellungnahme muß sachgemäß begründet sein. Der Gelehrte kann eine Sache nur vertreten, wenn er sichere Gründe dafür hat. Der Grad seiner Überzeugung muß sich nach dem Grad der objektiven Gewißheit richten. Heinrich verlangt vom Wissenschaftler das Ethos der vollen Seinsgerechtigkeit, das sich ganz allein an der Wahrheit orientiert.

2. Diese Seinsgerechtigkeit verlangt aber auch, daß das Beweisverfahren in jeder Wissenschaft sich ganz nach den Erfordernissen des Gegenstandes richte. Die Verschiedenheit der Objekte und Gegenstandsbezirke bedinge eine Verschiedenheit in der Behandlung und der Art der Vergewisserung. Es sind Gedanken, die von Aristoteles angeregt, durch Boethius weitergeleitet, besonders in der Frühscholastik, bei Gilbert de la Porée, Johannes von Salisbury, Alanus de Insulis ein lebhaftes Echo gefunden hatten [1]. Schon in seiner Skizze der Glaubensbegründung hat Heinrich diese Anregungen, wie wir gesehen haben, ausgewertet. Hier erhebt er sie zu einem grundsätzlichen Gesetz : Die wissenschaftliche Denkart muß die Tyrannei der Einseitigkeit und jeden Methodenmonismus ablehnen. Es ist letztlich das Recht der geisteswissenschaftlichen gegenüber der mathematisch-naturwissenschaftlichen Methode, die sich hier zu Wort meldet, es ist die Berechtigung der moralisch-historischen Gewißheit gegenüber der auf zwingender mathe-

[1] Jede Disziplin, so betont Gilbert de la Porée immer wieder, hat rationes propriae und muß sich darnach richten. « Quisquis ... hanc rationum differentiam vel omnino nescit vel attendere negligit, saepe praeter officium causam casui committit » (Comm. de trin. PL 64, 1255 C). Bei Clarenbaldus heißt es : « Postquam admonuit dispiciendas esse facultates, ut in singulis earum ita versandum esse doceret, ut earum proprietas et ratio expostulat ... » (Comm. de trinitate : W. Jansen, Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate, Breslau 1926, 54*). Johann von Salisbury drückt den gleichen Gedanken also aus : « Omnis enim regula et universitas omnis alicui generi accomodata est, cuius ambitum si lasciviendo excersserit, illico vitiatur » (Metalog. III, 3 : PL 199, 898 B).

matischer Stringenz oder physischer Gesetzmäßigkeit beruhenden Gewißheit, für die Heinrich eintritt [1].

3. Der Philosoph muß alle Möglichkeiten, die sich zur Auffindung der Wahrheit bieten, ausnützen. Heinrich hat vor allem die Erkenntnis der höchsten Wahrheit Gottes im Auge [2] und verweist besonders auf drei Wege, die dahin führen. Man muß einmal von der Erfahrung ausgehen und schlußfolgernd zur Kenntnis des Schöpfers aufsteigen (« per experientiam et discursum ex creaturis »). Man muß sodann die Geschichte und Schriften der Völker studieren. Man muß endlich darüber hinaus die mündliche Tradition zu Rate ziehen.

4. Der Philosoph darf endlich, das ist die vierte Forderung Heinrichs, sich nicht starr und hartnäckig auf seine Meinung versteifen, sondern muß sich die bewegliche Bereitschaft bewahren, sich jederzeit vor stärkeren und besseren Gründen zu beugen.

Der Jünger der Wahrheit, so lautet kurz die Devise Heinrichs von Langenstein, muß in heiligem Verantwortungsbewußtsein, ernster Gewissenhaftigkeit und lauterer Gesinnung der Wahrheit und ihr allein dienen und alle unsachlichen Einflüsse von seinen Entscheidungen fernhalten. Es ist eine hohe Wertschätzung der Wissenschaft und ein tiefes Wahrheitsethos, das darin zu Tage tritt. Man kann die Universität Wien nur beglückwünschen, daß ein so hochgestecktes Wahrheitsideal und ein so erhabenes Wissenschaftsethos bereits über ihren ersten Anfängen geleuchtet hat.

[1] Diesen Gedanken hat Heinrich besonders für die Glaubensbegründung energisch betont, vgl. A. Lang, Die ersten Ansätze zu systematischer Glaubensbegründung : DivThom(Fr) 26 (1948) 369 ff. Wiederum soll zum Vergleich ein moderner Text angeführt werden, der in die gleiche Richtung weist. F. Neef, Der Geist der Wissenschaft : Wissen und Wirken, Karlsruhe 1925, schreibt S. 113 : « Es kommt uns ... darauf an, gegenüber monistischen Übergriffen und Beschränktheiten auf die Mannigfaltigkeit und den Reichtum geistiger Arbeitsweisen hinzuweisen ... So kommen wir zu dem entscheidenden Ergebnis, daß eine voreilige und vorurteilsvolle Beschränkung theoretischen Gestaltungswillens auf ein einziges Arbeitsfeld, etwa der 'exakten', d. h. mathematisierenden Gesetzeswissenschaft nicht der erstrebten Universalität, sondern eher einer Beschränktheit des Theoretikers entsprechen würde. » Der Drang zur Einheit, der alle Wissenschaft beseelt, birgt die Gefahr zu einem methodischen Imperialismus und einer tyrannischen Intoleranz in sich.

[2] Das ergibt sich auch aus den dubia, die Heinrich anschließend behandelt. Sie beschäftigen sich fast ausschließlich mit der Gotteserkenntnis.

III. Zur Beurteilung der Wissenschaftstheorie Heinrichs von Langenstein

Es bleibt uns noch die Aufgabe, die Wissenschaftstheorie des Begründers der Universität Wien zu charakterisieren und in die Linie der philosophischen Einleitungen der Scholastik einzureihen.

Man wird da zunächst zu der Frage gedrängt, ob denn die programmatischen Ausführungen der Katharinenpredigt als ein *Glied der Einleitungsliteratur* betrachtet werden dürfen. Sie ist mit Ja zu beantworten. Obwohl diese Theorie viele neue und eigenartige Züge aufweist, die sie von den bisherigen Versuchen deutlich abhebt, so hat sie doch so viel des Gemeinsamen mit ihnen nach Inhalt und Einstellung, daß sie unbedingt in den Traditionsstrom hineingehört, der die philosophischen Einleitungen gespeist hat.

Heinrich von Langenstein ist der *Tradition* verpflichtet. Die überlieferte Wissenschaftsauffassung und Wissenschaftseinteilung geben seinem System das Gepräge. Auch dort, wo Heinrich neue und eigene Wege geht, setzt er die Kenntnis und die Vertrautheit mit den herkömmlichen Einteilungen und Auffassungen voraus. So setzt er die Scheidung der Philosophie in die theoretischen und praktischen Wissenschaften als bekannt voraus und operiert damit, obwohl er sich nirgends näher darüber äußert. Ebenso hat er die dreigliedrige Unterteilung der theoretischen Wissenschaften nirgends ausdrücklich angeführt. Er weiß aber um diese Gliederung und ihre Grundlage. Besonders setzt der Ausdruck « scientiae mediae » voraus, daß die hergebrachte Einteilung der theoretischen Fächer mit ihrer Nebeneinanderreihung von Physik und Mathematik anerkannt wird.

Heinrich ist der Tradition verbunden, vor allem dem *frühscholastischen Erbe.* Das ist nicht bloß durch das Thema bedingt, das in der Frühscholastik eingehende Behandlung gefunden hatte. Heinrich teilt die Vorliebe seiner Zeit für die frühscholastischen Autoren. Vor allem ist er Hugo von St. Viktor verpflichtet und dem von ihm ausgebildeten Typ der Einleitung. Dieser Typ ist vor allem durch seine theologische Ausrichtung und sein starkes Interesse für die genetisch-psychologische Entwicklung der Wissenschaften gekennzeichnet. Genau wie Hugo hat Heinrich das Ziel der Wissenschaften darin gesehen, die ursprüngliche Bestimmung des Menschen wieder herzustellen und die erbsündliche Unordnung möglichst wettzumachen. Ja Heinrich hat diese theolo-

gische Betrachtungsweise [1] noch viel klarer und konsequenter durchgeführt als Hugo und hat viel neues Material dafür aus der Bibel, besonders der Genesis beigebracht. Heinrich hat auch wie Hugo von St. Viktor und noch mehr als er namentlich die genetisch-psychologischen Faktoren hervorgehoben, die für die Ausbildung der Wissenschaften besonders wirksam wurden. Bei Hugo war die zeitliche Aufeinanderfolge zum erstenmal als ein ganz neuer Gesichtspunkt in die Einleitung der Wissenschaften eingeführt worden [2]. Dieses Problem der historisch-genetischen Entwicklung und ihrer psychologischen Erklärung hatte sich dann, besonders bei Kilwardby und Aegidius von Rom, immer mehr Raum geschaffen gegenüber der ganz vom Gegenstand her beherrschten Klassifikation. Bei Heinrich von Langenstein ist dieser Gesichtspunkt, so darf man sagen, bereits zum vorherrschenden geworden. Es ist deshalb recht bezeichnend, daß Heinrich in dem von ihm nahegelegten Titel « De ortu et origine scientiarum » [3] nur mehr diesen Gesichtspunkt der genetischen Entwicklung, aber nicht mehr den der systematischen Gliederung betont. Freilich zeigt auch Heinrich zunächst nur die typischen Entwicklungslinien und Entwicklungsgründe auf, nicht die historischen und chronologischen Einzelheiten und Besonderheiten dieser Entwicklung.

Heinrich von Langenstein steht aber nicht einseitig in der Gefolgschaft Hugos von St. Viktor. Auch die *arabische Tradition* hat auf ihn eingewirkt, wenn sie auch weniger deutlich in die Erscheinung tritt. Mit Kilwardby und Aegidius von Rom hat Heinrich vor allem das deutliche Bestreben gemein, überall auf die *primären* Quellen, d. h. auf die Schriften des Aristoteles zurückzugreifen. Aristoteles ist neben Hugo von St. Viktor die einzige Autorität, die unser Prediger zitiert; und zwar als absolut entscheidende Autorität zitiert.

Trotz seiner theologischen Ausrichtung hat Heinrich aus einem gesunden Empfinden heraus die praktischen Bedürfnisse des Menschen als die wichtigste Wurzel für die Entstehung der Wissenschaften betrach-

[1] Diese theologische Betrachtungsweise ist nicht identisch mit mythologisierendem Denken, das dem wissenschaftlichen vorausgeht und immer vorschnell höhere, unbekannte Kräfte zu Erklärung außergewöhnlicher Vorkommnisse heranzieht.

[2] Baur, 361.

[3] Dieser Titel findet sich in der Handschrift am Rande verzeichnet. Aber auch wenn diese Notiz nicht auf den Autor selbst zurückgeht, sondern vom Abschreiber beigefügt wurde, so ist sie doch vom Text selbst und zwar gerade in dieser Formulierung nahegelegt. Siehe dazu oben S. 55 Anm. 4,.

tet. Die theoretische spekulative Forschung stand anfangs im Dienst dieser praktischen Bedürfnisse und trat erst später als eigenständiger Zweck auf. In Fragestellung und Antwort ist damit das Problem, mit dem sich die Wissenschaftstheorie beschäftigt, viel stärker der modernen Auffassung angenähert. In der grundsätzlichen Auffassung vertritt die neuere Forschung über das Werden der Wissenschaften ähnliche Ansichten, wie sie Heinrich ausgesprochen hat [1].

Heinrich von Langenstein hat aber die in der Einleitungswissenschaft, besonders bei Hugo von St. Viktor und Kilwardby schon vorhandenen Züge nicht bloß zusammengefaßt, sondern *weiter aasgebildet.* Bei ihm hat das Problem der Einleitung eine neue Wendung und Ausrichtung gefunden. Ihr Interessengebiet ist neu umgrenzt. Nicht um die einzelnen *Disziplinen* geht es unserem Autor, sondern um die historisch gewordenen *Fakultäten*, um ihr Entstehen, ihre Berechtigung, ihr Verhältnis zueinander. Die Organisation der Universität und ihre Zweckmäßigkeit steht zur Diskussion. Deshalb legt Heinrich gar nicht mehr das ganze Material über die einzelnen Wissenschaften vor, das bis dahin in den Einleitungen behandelt worden war. Er zieht auch nicht sämtliche Fächer heran. Die Politik und Ökonomik z. B. werden von ihm nicht einmal erwähnt. Auch äußert er sich nicht zu allen sonst in der Einführung behandelten Gesichtspunkten. Die einzelnen Disziplinen werden nur so weit herangezogen, als sie beitragen, die Aufgaben und Beziehungen der Fakultäten zu klären. Deshalb werden Medizin

[1] Dazu einige Stimmen: R. Eisler, Handwörterbuch der Philosophie, Berlin 1913, S. 777: « Entstanden sind die Wissenschaften, die sich zum Teil aus dem Mythus und der Philosophie differenziert haben, meist aus praktischen Bedürfnissen, als Mittel zur besseren Gestaltung des Lebens. Später wurde die Befriedigung des Erkenntnistriebes vielfach Selbstzweck; man forscht um des Wissens willen, will einheitlichen Zusammenhang in das Erfahrungsmaterial bringen, interessiert sich auch für Dinge, die nicht dem praktischen Leben unmittelbar dienen, aber doch dem Geistesleben. »

E. Rothacker meint, wir hätten heute gelernt, « die konkrete Entwicklung der Naturwissenschaften weit unbefangener auf den Anteil praktischer, kultureller, ja politischer und sozialer Impulse in ihrer Entstehung und Entwicklung hin zu betrachten » (Logik und Systematik der Geistes-Wissenschaften, Bonn 1947, S. 3). « Man hat immer gesehen, daß die Anfänge der Wissenschaft tief in der Praxis des Lebens wurzelten: im Dienst der Schiffahrt, des Vermessungswesens, der Technik, des Gewerbes, zumal des Baugewerbes, des Befestigungswesens, der Zeiteinteilung, der religiösen und kosmologischen Vorstellungen, nicht zuletzt der praktischen Heilkunde » (E. Rothacker, Wissenschaftsgeschichte und Universitätsgeschichte: Kriegsvorträge der Rhein.-Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn a. Rh. Ht 83, Bonn 1943, S. 12 f.).

und Rechtswissenschaft, die bisher nur als Unterglieder der theoretischen bzw. praktischen Philosophie Gastrecht genossen, viel stärker betont. Wenn sie auch noch immer als species der Naturwissenschaft bzw. der Moralphilosophie in den Organismus der Wissenschaften eingereiht werden, so wird doch ausdrücklich hervorgehoben und begründet, daß und warum sie zu eigenen Fakultäten ausgebaut wurden. Dem Gründer der Universität Wien ist der *äußere, den ganzen Unterricht tragende Aufbau des Hochschulstudiums* mehr angelegen, als das innere theoretische System der Wissenschaften. Diese praktische Ausrichtung mag teilweise durch die Predigt und die Stellung des Predigers veranlaßt sein ; sie hat aber auch ihren tieferen Grund. Die Männer, die in Wien eine neue Universität nach dem Muster von Paris schaffen wollten und die voll Jubel über die neue Gründung waren, « quo sic elevamur ... quo taliter sedentibus in tenebris efulsit lumen sapientiae »[1], diesen Männern ging es darum, daß der Lehrkörper der neuen Pflanzung zu tatkräftiger, *harmonischer Tätigkeit* angeregt werde. Die Keimzellen hiefür aber waren die Fakultäten. Ihr *Selbstgefühl* und ihre Selbstachtung will Heinrich steigern. Darum hebt er ihre eigenständige Bedeutung und ihre Notwendigkeit hervor. Er will auch ihren *Korporationsgeist* und ihr Chorgefühl wecken und aufrütteln und ihre Anhänglichkeit an die eine *Alma mater* fördern. Darum betont er so nachdrücklich ihre Verbundenheit, die ihren letzten und tiefsten Grund in der Einheit der alle bergenden und alle verpflichtenden Weltanschauung und Glaubensgemeinschaft hat.

Heinrich von Langenstein hat versucht, die herkömmliche *Rangordnung* der Fakultäten zu begründen. Er weiß, daß der Genese nach die Philosophie vor den anderen Fakultäten und die praktischen Disziplinen vor den spekulativen entstanden sind. Er weiß auch um die Bedeutung der formalen geistbildenden Fächer vor den speziellen Fachwissenschaften. Aber letztlich maßgebend für die Rangordnung ist ihm doch die innere Dignität der Sachgebiete, mit denen sich die Fakultäten beschäftigen. Die Ordnung des Erkennens wird der Ordnung des Seins angepaßt und die Rangordnung der Fakultäten wird nach der Werthierarchie ihrer Aufgabenbereiche vorgenommen. Wir unterscheiden heute stärker zwischen dem Gegenstand und dem wissenschaftlichen Bemühen um ihn. Wir wissen, daß dabei die objektive Ordnung nicht

[1] Aus einem Schreiben Heinrichs von Langenstein an Friedrich von Brixen (ed. G. Sommerfeld, Mitteilungen d. österr. Instr. f. Gesch., Erg.-Bd. 7, 469).

ohne weiteres der subjektiven parallel läuft. Darauf hat man damals kein Gewicht gelegt. Das Ethos der Seinsgerechtigkeit forderte das volle Zurücktreten und die dienende Einordnung der subjektiven Faktoren. Ein stark ausgebildetes Realitätsgefühl und eine stark idealistische Lebensauffassung mögen dabei mitgespielt haben. Die Reihenfolge der Fakultäten entspricht der objektiven Wichtigkeit ihrer Objekte. Die Medizin rangiert hinter der Rechtswissenschaft, weil die Seele über dem Leibe steht, und die Theologie steht über allen anderen Wissenschaften, weil die religiösen Wahrheiten und Werte höher als alle irdischen und zeitlichen Werte geschätzt werden müssen [1].

Die vielgestaltige Wirklichkeit ist für die christliche Auffassung des Mittelalters ein großer Kosmos, in dem alle Seinsbereiche stufenförmig zu einem hierarchisch geordneten Ganzen gefügt und alle Wertbezirke auf ein letztes, gemeinsames Ziel ausgerichtet sind. Die Wissenschaften sind nur das vom Menschen ausgebildete Hilfsmittel, diese von Gott gewollte Ordnung zu sichern und zu verwirklichen. Sie müssen sich darum in den Dienst der übergreifenden, alle verpflichtenden und alle befruchtenden Zielsetzung stellen. Sie können ihrer Aufgabe am besten gerecht werden, wenn sie sich einordnen, als gebende und empfangende Glieder, in den geistigen Organismus der Universität.

[1] In den Grundzügen tritt Heinrich von Langenstein für die gleiche Rangordnung ein, für die sich Kant eingesetzt hat, der den « Streit der Fakultäten » also zum Abschluß bringt : « In Streitigkeiten, welche bloß die reine, aber praktische Vernunft angehen, hat die philosophische Fakultät ohne Widerrede das Vorrecht, den Vortrag zu tun und, was das Formale betrifft, den Prozeß zu instruieren ; was aber das Materiale anlangt, so ist die theologische im Besitz, den Lehrstuhl, der den Vorrang bezeichnet, einzunehmen, nicht weil sie etwa in Sachen der Vernunft auf mehr Einsicht Anspruch machen kann als die übrigen, sondern weil es die wichtigste menschliche Angelegenheit betrifft, und führt daher den Titel der obersten Fakultät (doch nur als prima inter pares) ». (Sämtliche Werke, Leipzig [Inselverlag] 1921, S. 612).

Die Schönheit Marias nach dem Mariale des seligen Jakob von Voragine O. P., Erzbischofs von Genua († 1298)

Von Protonotar Professor Dr. Martin GRABMANN

I. Die Lehre von der Schönheit Marias

Mit Benützung aristotelischer und neuplatonischer, besonders durch den Pseudo-Areopagiten vermittelter Gedanken wurde in der Scholastik des Mittelalters eine Theorie des Schönen ausgebildet. Der hl. Thomas hat das objektive Element im Schönheitsbegriff, die Eigenschaften des schönen Gegenstandes, wie auch das subjektiv-psychologische Moment, das ästhetische Wohlgefallen, ins Auge gefaßt [1]. Es haben auch Kunsthistoriker wie M. Dvorak und A. E. Brinckmann geistesgeschichtliche Verbindungslinien von der thomistischen Kunstlehre zu der mittelalterlichen Kunst zu ziehen gesucht. Albertus Magnus hat im vierten Kapitel seines Kommentars zu der Schrift De divinis nominibus des Pseudo-Dionysius eine eingehende neuplatonisch gerichtete Darstellung der Lehre vom Schönen gegeben. Sein Lieblingsschüler Ulrich von Straßburg hat in dem Kapitel De pulchro seiner theologischen Summa die ausführlichste Schönheitstheorie der Hochscholastik entworfen und auch die formalen Gesetze des Kunstschönen erörtert [2]. Der arabische Physiker Alhacen hat in seiner Optik eingehend über die Wahrnehmung des Schönen gehandelt und die Bedeutung von Licht und Farbe und der Größenverhältnisse für das Schöne betont. Von ihm ist Witelo in seiner Perspectiva teilweise sogar wörtlich abhängig [3].

[1] Aus der reichen Literatur sei nur genannt A. DYROFF, Über die Entwicklung und den Wert der Ästhetik des Thomas von Aquino, Festgabe für Ludwig Stein zum siebzigsten Geburtstage. Berlin 1929, 157-215. Kurz ist die Lehre des hl. Thomas vom Schönen dargestellt bei M. GRABMANN, Thomas von Aquin. Persönlichkeit und Gedankenwelt. Eine Einführung [7]. München 1946, 171-178.

[2] M. GRABMANN, Des Ulrich Engelberti von Straßburg O. Pr. († 1277) Abhandlung De pulchro. Untersuchungen und Texte. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. (Philos.-philol. und histor. Klasse.) München 1925.

[3] CL. BAEUMKER, Witelo. Ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts. Münster 1908, 225-238.

Der scholastische Schönheitsbegriff ist ein universaler, der zwar zuerst das körperliche Schöne, vor allem die Schönheit des menschlichen Leibes ins Auge faßt, der aber auch auf das Geistige und Sittliche und zuhöchst auf Gott sich erstreckt. Es hat sich auch, unabhängig von ästhetischen Theorien, in der patristischen und mittelalterlichen Theologie die Vorstellung von der schönen Seele ausgebildet, worüber Walter Müller in einer eigenen Monographie ein reiches Material zusammengetragen hat [1]. Es war naheliegend, daß man auch auf Maria den Begriff der Schönheit, der leiblichen und seelischen, übertragen hat. Hat doch die Kunst des Mittelalters in der Darstellung der körperlichen Schönheit, besonders des Antlitzes Marias als des Ausdruckes und Abglanzes der übernatürlichen und überirdischen seelischen Schönheit der Gottesmutter so Herrliches geschaffen. Theologen der Frühscholastik, wie der hl. Bernhard von Clairvaux, Hugo von St. Viktor, Wilhelm von St. Thierry, Gilbert von Citaux und andere, haben meist in Auslegungen des Hohenliedes in paränetischer Weise die Schönheit Mariens gepriesen. In der Hochscholastik hat namentlich der hl. Albertus Magnus in seinen mariologischen Schriften mit glühenden Farben die Herrlichkeiten der Mutter Gottes geschildert. Es ist merkwürdig, wie dieser Kirchenlehrer, der in seinen philosophischen und naturwissenschaftlichen Forschungen ganz in der profanen Wissenschaft aufzugehen scheint, in seinen Werken über Eucharistie und Maria an Innigkeit der Frömmigkeit und Wärme der Darstellung mit dem hl. Bernhard zu wetteifern scheint. Mitten in einer ungedruckten Abhandlung : De natura boni begegnet uns eine ausführliche Darlegung über die Jungfräulichkeit Mariens [2]. Ein Zeugnis der Liebe Alberts zu Maria ist seine von P. v. Loë O. P. herausgegebene Homilie zu Luk. 10, 27 [3]. Alberts glühende Liebe zu Maria bekundet sich besonders in seinem Mariale sive Quaestiones (220) super Evangelium Missus est. Fr. Morgott

[1] W. Müller, Das Problem der Seelenschönheit im Mittelalter. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung. Bern 1923.

[2] Fr. Pelster S. J., Der « Tractatus de natura boni ». Ein ungedrucktes Werk aus der Frühzeit Alberts des Großen. Tübinger Quartalschrift 1920, 64-90.

[3] P. M. v. Loe O. P., Alberts des Großen Homilie zu Luc. 10, 27. Bonn 1916. Über die mariologischen Schriften Alberts siehe G. Meersseman O. P., Introductio in opera omnia B. Alberti Magni. Brügge 1931, 118-121. Es sei auch auf die Schrift des vor kurzem verstorbenen, um die Albertusforschung hochverdienten Melchior Weiss, Über die mariologischen Schriften des seligen Albertus, Paris 1890, hingewiesen. Vgl. auch J. Bergmann, Die Stellung der seligsten Jungfrau im Werk der Erlösung. Nach dem heiligen Kirchenlehrer Albertus Magnus. Freiburg 1936.

schreibt über dieses Werk [1]: « Sogar das Mariale des sonst so nüchternen Albertus, obwohl es die Herrlichkeit Marias bereits in scholastischer Weise behandelt, ist weniger eine dogmatische Erörterung, als vielmehr ein umfassendes Gedicht in Prosa, eine in glühenden Farben entworfene Schilderung der geistigen und körperlichen Vorzüge Marias, worin die eigentlich dogmatischen Lehrpunkte umrankt sind von einer Fülle absonderlicher, von begeisterter Liebe eingegebener, aber mit dem Ernste der theologischen Wissenschaft unverträglicher Fragen und Untersuchungen. » Scheeben urteilt über dieses Werk also [2]: « Am Anfang der Scholastik lieferte Albert. M. in seinem weitläufigen Werke Quastiones super Evang. Missus est eine sehr eingehende, durch Originalität und Reichtum der Gedanken ausgezeichnete wissenschaftliche Untersuchung der mariologischen Fragen bis in die kleinsten Details hinein ; doch erlaubt er sich vielfach die Freiheiten einer rein erbaulichen Darstellung. » Albert der Große kommt in seinem Mariale bei der Schilderung der Vorzüge Marias auch auf ihre körperliche Schönheit zu sprechen. Er bestimmt deren Elemente und Erfordernisse also : Ad pulchritudinem tria requiruntur : primum est elegans atque conveniens corporis magnitudo, secundum est membrorum proportionata formatio, tertium boni et lucidi coloris perfusio. Albert kommt hier auch auf die Farbe der Haut, der Haare und Augen Marias zu reden und kehrt dabei immer den Gesichtspunkt der Schönheit hervor. Der hl. Thomas von Aquin, dessen marianische Theologie ein anderes Gepräge an sich hat und sich durch Tiefe, Sicherheit und Klarheit auszeichnet, berührt die Lehre von der körperlichen Schönheit Mariens nur an zwei Stellen, die ich im Wortlaut bringe. Im Sentenzenkommentar II dist. 3 q. 1 a. 2 quaestiuncula 2 ad 4 spricht er den Gedanken aus, daß Maria, obwohl sie körperlich schön war, bei niemand sinnliche Begierde erregt hat : « Et quod plus est, ut dicitur, gratia sanctificationis non tantum repressit in ipsa motus illicitos, se etiam in aliis efficaciam habuit, ita quod quamvis esset pulchra corpore, a nullo unquam concupisci potuit. » In seinem Kommentar zum Matthäus-Evangelium (cap. 1 circa finem) bringt er zur Erklärung der Stelle : Et non cognos-

[1] Fr. Morgott, Die Mariologie des hl. Thomas von Aquin. Freiburg 1878, 4. Diese Schrift, die seinerzeit auch ins Französische, Italienische und Ungarische übersetzt worden ist, ist bis jetzt die beste Darstellung der Marienlehre des hl. Thomas geblieben. Der Abschnitt über die Unbefleckte Empfängnis bedarf einer Neubearbeitung.

[2] M. J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik. Dritter Band. Freiburg 1882, 478.

cebat eam donec peperit filium suum unigenitum, die schon im christlichen Altertum vorgenommene Deutung im Sinne der Gesichtswahrnehmung. Darnach ging vom Antlitz Marias, solange sie Christus in ihrem jungfräulichen Leibe trug, ein solcher Glanz aus, daß der heilige Joseph sie nicht anblicken konnte, ähnlich wie die Israeliten in das Antlitz des Moses, das bei der Rückkehr vom Berge Sinai wegen des Umganges mit dem Herrn von Glanz überstrahlt war, nicht blicken konnten (2 Kor. 3, 7). Der hl. Thomas bezeichnet diese Auslegung des cognoscebat als probabilis, aber die gewöhnliche und richtige Auslegung als dem Schriftsinn mehr entsprechend : Alii dicunt, quod accipitur pro agnitione sensibili ; et sic est satis probabilis horum opinio. Dicunt enim, quod Moyses ex locutione Domini habuit tantam claritatem in facie, ut filii Israel non possent intendere in faciem eius. Ergo si ex consortio Dei hoc habuit Moyses, multo magis haec beata Virgo, quae portavit eam in utero, habuit tantam claritatem in facie, quod Joseph non cognoscebat eam. Sed prima expositio est magis litteralis (cfr. S. Th. III q. 28 a. 3 ad 3). Ein Kapitel De splendore vultus B. Mariae Virginis findet sich auch in dem in einer anonymen vatikanischen Handschrift überlieferten Dialogus de quaestionibus animae ad spiritum (Cod. Vat. lat. 1308/1309), als dessen Verfasser ich den sowohl von Albert wie Thomas stark beeinflußten Dominikaner Johannes Balbi von Genua, den Verfasser des auch gedruckten grammatisch-lexikographischen Werkes Catholicon feststellen konnte [1]. Ich bringe den Text dieses kurzen Kapitels, der die beiden in den zwei Thomaszitaten ausgesprochenen Gedanken enthält : De splendore vultus Virginis. Anima : Fuit pulcra corpore Virgo Maria ? Spiritus : Pulcherrima fuit, maxime quamdiu lux eterna in utero eius fuit. Ideo dicitur in Matth. 1, quod Joseph non cognoscebat eam donec peperit filium suum, scilicet cognitione discretiva quantum ad sensum. Unde narrat Jeronimus, legitur in evangelio Nazareorum, quod Joseph Mariam facie ad faciem videre non poterat, quoniam Spiritus Sanctus eam a conceptione penitus impleverat, ita quod non cognoscebat eam propter splendorem vultus eius, donec evacuaretur uterus eius. Nec mireris, o anima, quippe legitur Exod. 34, quod cornuta fuit facies Moysi, id est quibusdam radiis splendoris radiabat, quos visus humani ferre non poterant, ut ibi dicit glossa et exponit Apostolus 2, Cor. 3. Sed que fuit causa huius splendoris ? Ex consortio sermonis Domini, ut ibi dicitur. Sic

[1] M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben I. München 1926, 369-373.

igitur facies Moysi clarificata fuit ex audito verbo vocali Domini, ut ibi dicitur. Sic igitur, sed multo dignius hoc fieri potuit ex concepto verbo eterno in facie generantis, quam ex audito verbo vocali in facie audientis. Igitur credibile est, quod facies Marie eternum verbum generantis sic splendoribus virtute huius Verbi rutilavit, ut in eam quicumque nec homo nec mulier oculum figere potuit propter inestimabilem claritatem, decorem et pulcritudinem, et licet ita pulcra fuerit, a nullo unquam concupisci potuit ut creditur. (Cod. Vat. lat. 1309, fol. 104v.)

II. Leben und Schriften des Jakob von Voragine

Ausführlich ist von der Schönheit Mariae die Rede in dem Mariale eines anderen italienischen Dominikanertheologen, Jakob von Voragine. Dieses Werk, welches zu den ausführlichsten und inhaltsvollsten mariologischen Werken der Scholastik zählt, wird in der Mariologie der Gegenwart wenig verwertet. J. Bittremieux hat in seinen so verdienstvollen Studien über die Mittlerschaft Marias auf dasselbe zurückgegriffen [1]. Jakob von Voragine [2] wurde um 1228 oder 1230 zu Varaggio (jetzt Varazze bei Genua) geboren, trat 1244 in den Dominikanerorden ein, wo er als Lektor der Theologie und als gern gehörter Prediger in verschiedenen Klöstern seines Ordens wirkte. Er hat sich nicht an der theologischen Fakultät der Universität Paris die Würde eines Magister der Theologie erworben. Sein Name findet sich auch nicht in den alten Schriftstellerverzeichnissen des Predigerordens. In dem Catalogus fratrum spectabilium Ord. Fr. Praed. des Dominikaners Laurentius Pignon († 1456) ist er im Verzeichnis der Erzbischöfe (Catalogus Archiepiscoporum) aufgeführt [3]: Fr. Jacobus de Bonagine (Voragine), qui composuit plures sermones, quibus fratres utuntur communiter, fuit

[1] J. Bittremieux, De Mediatione universali Mariae Virginis B. quoad gratias. Brugis 1926, 312. Derselbe, De heilige Maagd en Moeder Gods Maria, Mariale 1936, 162 [11].)

[2] Über Jacobus de Voragine siehe die Artikel von J. Baudot im Dictionnaire de Théologie cath. VIII, 309-313, und von A. Zimmermann im Lexikon für Theologie und Kirche V, 265, und die in beiden Artikeln angegebene Literatur, desgleichen, H. Hurter S. J., Nomenclator II, 432-434. C. Richardson, Materials for a life of Jacobo de Voragine. New York 1935. J. A. van Zuidweg, De werkwijze van Jacobus de Voragine in de Legenda aurea 1941.

[3] G. Meersseman O. P., Laurentii Pignon Catalogi et Chronica. Accedunt catalogi Stamsensis et Upsalensis scriptorum O. P. Romae 1936, 9.

archiepiscopus Januensis. Er gehört zu den ziemlich zahlreichen italienischen Dominikanern des 13. Jahrhunderts, welche in einem Ordensstudium ihrer Provinz gediegene theologische Studien gemacht haben, die Theologie in verschiedenen Klöstern lehrten, auch als Prediger sich auszeichneten und durch Heiligkeit des Lebens hervorragten. Ihre literarische Tätigkeit stand vielfach im Dienste der Seelsorge, besonders der Kanzelberedsamkeit. Eine ziemliche Anzahl dieser italienischen Dominikaner wurde auch zur bischöflichen Würde erhoben. Im Jahre 1267 wurde Jacobus de Voragine Provinzial der lombardischen Ordensprovinz und verwaltete dieses Amt mehrmals. Das Domkapitel von Genua wählte ihn im Jahre 1288 zum Erzbischof. Er lehnte aber die Wahl ab. Erst als er 1292 abermals gewählt wurde, nahm er dieselbe an. Er widmete sich mit größtem Hirteneifer der Regierung seiner Erzdiözese. Er starb am 13. Juli 1298. Papst Pius VII. hat ihn 1816 selig gesprochen.

Jacobus de Voragine hat eine verhältnismäßig reiche schriftstellerische Tätigkeit entfaltet. Durch sein Hauptwerk, die zwischen 1263 und 1288 geschriebene Legenda Sanctorum, die später als Legenda aurea bezeichnet wurde, ist er einer der angesehensten und erfolgreichsten religiösen Schriftsteller des Mittelalters geworden. Wir haben uns hier mit diesem Werke nicht näher zu befassen. Es ist in überaus zahlreichen Handschriften verbreitet ; vor dem Jahre 1500 sind 70, nach anderen 90 Drucke erschienen. Wir besitzen aus dem Mittelalter Übersetzungen ins Italienische, Französische, Deutsche [1] und Holländische. L. Vivès, sein Ordensgenosse Melchior Cano, Launoy u. a. haben diese Legenda wegen mangelnder Kritik scharf angegriffen, während J. Bollandus S. J. (Acta Sanctorum Januarii T. I n. 18 diese Legende, in der doch auch viel Volkspoesie steckt, freundlicher beurteilt hat. Sein bis 1296 reichendes Chronicon Genuense wurde von Muratori auszugsweise ediert (Scriptores rerum italicarum I, 1-56). Nach zeitgenössischen Berichten soll er die erste italienische Bibelübersetzung hergestellt haben. Man rühmte ihm auch eine außerordentlich große Augustinuskenntnis nach und schrieb ihm eine Schrift De operibus et opusculis S. Augustini zu, über die nichts Sicheres überliefert ist. Sehr gerühmt war er als Prediger. Es sind von ihm Sermones de dominicis, Sermones quadragesimales, Sermones de sanctis und Sermones de B. Maria Virgine, eben das

[1] Vgl. G. Ehrismann, Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters, I. Teil, Schlußband. München 1930, 326.

Mariale, in zahlreichen Handschriften und Druckausgaben erhalten [1]. Für uns kommt hier nur das Mariale in Betracht, in welchem zwei Sermones de pulchritudine Mariae enthalten sind. Ich habe mir vor vielen Jahren diese beiden Sermones aus Cod. 1219 B 2 der Biblioteca nazionale zu Florenz, einer aus dem Dominikanerkloster S. Maria Novella stammenden Handschrift des frühen 14. Jahrhunderts abgeschrieben. Hier trägt das Werk den Titel Mariale : Incipit liber qui dicitur Mariale. In die Initiale C[ogitavi] ist das Bild eines Dominikaners eingezeichnet. Ich benütze die 1761 in Augsburg und Krakau erschienene, ursprünglich durch den Dominikaner Rudolphus Clutius besorgte Gesamtausgabe der Sermones des Jacobus de Voragine [2]. Der Schlußband dieser Sermonesausgabe, der die Marienpredigten enthält, ist betitelt : Reverend. ac. Illustr. Archiepiscopi Januensis P. F. Jacobi de Voragine Ordinis Praedicatorum Sermones aurei de Laudibus Deiparae Virginis ordine alphabetico compilati etc. Diese Druckausgabe befindet sich in der staatlichen Bibliothek zu Eichstätt und stammt aus der Bibliothek des Eichstätter Dominikanerklosters. Die beiden Sermones De pulchritudine Mariae (sermones VIII und IX von P) stehen von pag. 120-123.

Die Sermones sind alphabetisch angeordnet. Der erste Sermo hat De Mariae Abstinentia zum Gegenstand, der letzte Sermo ist betitelt : Maria, quomodo multimode fuerit vulnerata. Der Verfasser hat selbst eine Tabula alphabetica dem Werke vorangestellt. Ein Prologus, den ich im Wortlaut bringe, unterrichtet uns über die Absichten, welche den frommen und gelehrten Dominikaner und apostolisch gesinnten Erzbischof bei Abfassung seines Werkes leiteten, und gewährt uns zugleich einen Einblick in die ganz übernatürliche Gesinnung und Einstellung desselben. Wir entnehmen daraus, daß er dieses Mariale als Erzbischof, nicht lange vor seinem seligen Tode verfaßt hat : *Cogitavi dies antiquos et annos aeternos in mente habui.* Quoniam senili aetate confectus sum : et caelestis patriae desiderio anxius : Ideo dies antiquos mentis meae saepe cogito, et annos aeternos vitae perpetuae frequenter in mente recolo vel revolvo, ut sic veraciter possim dicere

[1] Vgl. E. C. Richardson, l. c. II. Latin writings chapitre IV, Voragine as a Preacher, 55-106.

[2] J. Bittremieux, De mediatione universali, 312 zitiert eine Ausgabe der Sermones aurei des Jacobus de Voragine, die von A. Figaro besorgt und 1876 in Toulouse erschienen ist ; der zweite Band enthält das Mariale aureum. Diese überaus vielen Ausgaben bis in die neueste Zeit hinein sind doch ein Beweis dafür, daß die Sermones sich zu allen Zeiten einer hohen Wertschätzung erfreuten.

cum Propheta *Cogitavi dies antiquos* etc. Utraque autem cogitatio tam aetatis senilis quam vitae caelestis salubriter me inducit, ne in tempore praesenti quod restat, animus meus torpescat ignavia, vel desidia resolvatur, sed potius in Dei laudem et gloriosae matris eius dies antiquos finiam : ut sic annos aeternos feliciter apprehendam. Et quamvis pontificali infula insignitus, quamvis in Episcopali specula constitutus, tamen cito in cinerem resolvar : et in ventrem communis matris cito ingrediar, ut ibidem me servet ad requiem, donec in beata resurrectione me pariat ad salutem. Quia igitur gloriosa virgo Maria in se operantes a peccato praeservat : et se laudantes copiose remunerat (ipsa dicente. *Qui elucidant me, vitam aeternam habebunt, et qui operantur in me, non peccabunt*) : Idcirco volens suae commendationi operam dare, et virgineas laudes ipsius depromere, praesens opusculum ipsa inspirante incepi, et ad finem perduxi debitum ipsa adjuvante. Volui autem librum hunc secundum ordinem litterarum Alphabeti distinguere, ut quilibet possit quod voluerit invenire.

Ich bringe die beiden Sermones über die Schönheit Marias in Übertragung. Der Verf. verwendet zur Darstellung und Schilderung der inneren übernatürlichen Schönheit der Muttergottes die Theorien eines Philosophus über die Ursachen der Schönheit : Philosophus in libro Perspectivorum. Wir müssen hier an die Optica des Alhacen denken, welche Friedrich Risner im Jahre 1572 zu Basel zugleich mit der Perspectiva des Witelo ediert hat. Auch für die Ausführungen über Farben und Licht im zweiten Sermo wird Jakob von Voragine das Werk des arabischen Physikers und Mathematikers benützt haben. In der Perspectiva Witelos, die ganz von Alhacen abhängig ist, begegnet uns eine ausführliche Untersuchung über die Ursachen der Schönheit und der Wahrnehmung des Schönen. Jakob von Voragine webt auch zahlreiche Schrift- und Vätertexte in seine warmempfundene Schilderung und Lobpreisung der Schönheit der Himmelskönigin. In der Deutung und Verwertung der Bibeltexte, besonders von Apoc. 12, 1 ff. [1] hat er vor allem erbauliche Zwecke, nicht die Feststellung des Literalsinnes im Auge. Seine Marienpredigten reihen sich würdig in die mariologischen Werke des Mittelalters ein, aus welchem uns eine so innige Liebe zur jungfräulichen Gottesmutter entgegenweht, daß sie uns auch noch nach Jahrhunderten ergreift und erwärmt.

[1] Die exegetische Erklärung dieser Stelle siehe bei J. Sickenberger, Die Erklärung der Johannesapokalypse [2]. Bonn 1942, 117. P. Ketter, Die Apokalypse übersetzt und erklärt. Herders Bibelkommentar XVI, 2. Freiburg 1942, 173.

III. Die beiden Sermones über die Schönheit Marias

1. Maria besaß die höchste Schönheit, eine Schönheit, die in ihr und in uns war.

[a] *In sich selbst* ist Maria schön gewesen, weil in ihr die Ursachen, die Arten und die Kennzeichen aller Schönheit vorhanden waren.

Die *Ursachen* der Schönheit, die der Philosoph [Alhacen] in seiner Perspectiva angibt, sind vier : Die Größe, die Zahl, die Farbe und das Licht. Diese vier Ursachen der Schönheit sind in Maria verwirklicht gewesen. Die Größe bewirkt die Schönheit. Er bringt als Beispiel, daß der Mond schöner als die Sterne erscheint und die großen Sterne schöner sind als die kleinen. So war Maria groß, ja die größte. Deshalb sagt sie selbst : « Großes hat an mir getan, der da mächtig ist. » Sie sagt von sich auch : « Ich bin die Mutter der schönen Liebe » (Eccli. 24, 24). Von ihrer Größe redet Augustinus in der Antwort auf die Frage : Wer ist die, so heraufsteigt usw. : Es ist dies die Mutter Gottes, die Königin des Himmels, die Herrin der Welt und die Pforte des Paradieses. Weiterhin bewirkt die Zahl die Schönheit. Alhacen führt als Beispiel hiefür an, daß die Himmelsräume, in denen eine sehr große Zahl von Sternen sich befindet, schöner sind als die Räume mit wenigen Sternen. In Maria war die überaus große Zahl aller Tugenden : « In mir ist alle Hoffnung des Lebens und der Tugend » (Eccli. 24, 25). « Es stand die Königin zu deiner Rechten » (Ps. 44, 10). Johannes von Damaskus schreibt : « Maria im Hause Gottes gepflanzt und befruchtet durch den Geist, wurde sie ein fruchttragender Ölbaum, eine Herberge jeglicher Tugend » (De fide orthodoxa IV, 14). Auch die Farbe bewirkt Schönheit. Als Beispiel hiefür bringt Alhacen die Tatsache, daß durchtränkte und farbige Tücher schöner sind als andere. So war Maria eingetaucht in die schwarze Farbe der Demut, die weiße Farbe der Reinheit und die rote Farbe der Liebe. Von dieser dreifachen Farbe heißt es im Hohenlied 1, 4 : « Ich bin schwarz aber schön . . . wie die Teppiche Salomons. » Schließlich ist auch das Licht die Ursache der Farbe, weil alles, was in der Wüste war, durch das Licht schön gemacht wird. Maria ist ganz strahlend und leuchtend. « Wer ist die, welche wie die aufsteigende Morgenröte hervorkommt ? » (Cant. 6, 9).

Fürs zweite sind in Maria alle *Arten* der Schönheit gewesen. Es sind dies fünf. Die erste ist die himmlische Schönheit, welche in der Glorie der Heiligen besteht. « Dann wohnet mein Volk in der Schöne des Friedens in sicheren Hütten, in überschwenglicher Ruh. » (Is. 32,

18.) Die zweite Schönheit ist die rein geistige, engelförmige, welche in der Bewahrung der jungfräulichen Reinheit besteht. « O wie schön ist ein keusches Geschlecht im Tugendglanze » (Sap. 4, 1). Zu der Stelle : « O wie schön bist du, meine Freundin, wie schön bist du » (Cant. 4, 1) bemerkt Gregor der Große : « Er nennt sie schön und nennt sie abermals schön. » Es ist nämlich eine andere Schönheit, die Schönheit der Sitten, in welcher sie jetzt geschaut wird, und wieder eine andere Schönheit der himmlischen Belohnungen, in welcher sie in die Anschauung des Schöpfers erhoben wird. Die vierte Schönheit ist die überwesentliche (supersubstantialis). Diese ist die göttliche Schönheit, von der es heißt : « Es segne dich der Herr, die Schönheit der Gerechtigkeit, heiliger Berg » (Jer. 31, 23). Die fünfte Schönheit ist die geistliche Schönheit, welche im Schmuck der Tugenden besteht. Von ihr steht geschrieben : « Ihre Nazaräer waren weißer als Schnee, heller als Milch, rötlicher als Altelfenbein, schöner als Saphir » (Thren. 4, 7). Die Heiligen werden nämlich verglichen mit dem Schnee wegen der Abkühlung der Keuschheit, mit der Milch wegen der Reinheit der Unschuld, mit dem alten und rötlichen Elfenbein wegen der Glut der Liebe, mit dem Saphir wegen der Schönheit der himmlischen Beschauung. Diese fünf Arten der Schönheit waren in Maria. « Und es erschien ein großes Zeichen am Himmel : eine Frau, mit der Sonne bekleidet, den Mond unter ihren Füßen und auf ihrem Haupte eine Krone mit zwölf Sternen. Und sie war schwanger » (Apoc. 12, 1). Von ihr wird auch gesagt, daß ihr zwei Flügel gegeben sind. Aus diesen Worten ist ersichtlich, daß sie schön war von oben durch die himmlische Schönheit. Denn auf ihrem Haupte ruht die Krone von zwölf Sternen, da die neun Chöre der Engel und drei Ordnungen der Menschen, die Martyrer, Bekenner und Jungfrauen, sie verehren und ihr huldigen. Der hl. Hieronymus bemerkt in einer Predigt auf Maria Himmelfahrt : « Es umgeben sie die Blüten der Rosen, die Lilien der Täler, damit die Tugenden durch die Tugenden gestützt und durch den Tau die Schönheit vermehrt werden. » Der Glanz der Heiligen läßt nach, damit durch ihn die größere Glorie Mariens um so mehr ins Licht trete. Sie ist weiter schön von unten durch die geistige oder auch engelförmige Schönheit. Deshalb wird gesagt, daß der Mond zu ihren Füßen ist. Durch den Mond wird Mariens jungfräulicher Leib bezeichnet, den sie unter ihren Füßen hatte, weil sie ihn immer unter der Herrschaft der Vernunft behielt und in Jungfräulichkeit ihn bewahrte, die in ihr größer war als die Reinheit der Engel. Der hl. Hieronymus sagt in der angeführten

Predigt : « Wenn jede Jungfräulichkeit insoweit hinaufgehoben wird, daß sie mit den Engeln verglichen wird, eine Jungfräulichkeit, welche nur durch einen Bund mit dem Herrn der Hochzeit vereint ist, um wie viel glorreicher ist die Jungfrau, die durch ein einzigartiges Privileg ausgezeichnet und durch eine unendliche Vermählung bereichert wird ! » Maria ist drittens schön gewesen von außen durch die moralische Schönheit. Deshalb wird gesagt, daß sie mit der Sonne bekleidet ist, das heißt durch einen helleuchtenden Tugendwandel. Ihr Wandel strahlte für alle gleich der Sonne. Viertens war sie schön von innen durch die überwesentliche göttliche Schönheit. Deshalb wird von ihr gesagt : « In utero habens. » Sie hatte in ihrem Leibe die göttliche Schönheit. Fünftens war sie schön zur Rechten und zur Linken durch die geistliche Schönheit, welche im Schmucke der Tugenden besteht. Daher wird gesagt, daß ihr zwei Flügel verliehen wurden. Die zwei Flügel sind die sittlichen Tugenden, mit denen sie von links geziert war, und die theologischen Tugenden, mit denen sie von rechts geschmückt war. Niemand ist jemals dermaßen mit Tugenden geschmückt gewesen, daß er mit ihr verglichen werden könnte. Deshalb bemerkt Hieronymus in der erwähnten Predigt : « Wie im Vergleich zu Gott niemand gut ist, so kann auch im Vergleich zur Gottesmutter keine Frau als vollkommen bezeichnet werden, auch wenn sie durch Tugenden ausgezeichnet erprobt wird. »

Fürs dritte waren in Maria die *Kennzeichen* der Schönheit. Diese sind vier. Das erste ist ein fleckenlos reines Herz, das zweite die Liebe zu Gott, das dritte ist Fehlerlosigkeit, das vierte Sündenfreiheit. Diese vier Zeichen sind auch in Maria vorhanden. Daher wird über sie gesagt : « Ganz schön bist du, meine Freundin, und keine Makel ist in dir » (Cant. 4, 7). Sie war schön, weil sie einen von allem Irdischen gereinigten Affekt hatte. Sie war ganz schön, weil sie keinen Defekt hatte. Sie ist Gottes Freundin gewesen, weil sie die vollkommene Liebe Gottes hatte. Deshalb bemerkt Hugo von St. Viktor über diese Stelle des Hohenliedes im Hinblick auf Maria : « Wie schön bist du, welche der Erforscher aller Dinge erprobt, welche der Kenner der Herzen lobpreist, welche der Urheber der Schönheit liebt, von der der Lehrer der Wahrheit Zeugnis ablegt. » Wir aber sind nicht schön, weil wir mit irdischen Affekten befleckt sind, auch nicht ganz schön, weil wir von vielen Defekten umgeben sind, auch sind wir nicht ohne Makel, weil wir mit vielen Sünden bespritzt sind, wir sind auch nicht Gottes Freunde, weil wir nicht wissen, ob wir des Hasses oder der Liebe würdig sind.

[b] Fürs zweite war und ist Maria schön *in uns.* Diese Schönheit, ist angedeutet durch die Stelle: « Wer ist die, welche wie die aufsteigende Morgenröte hervorkommt ? » (Cant. 6, 9). Sie reinigt nämlich die Sünder durch das Licht ihrer Gnade von der Finsternis der Sünde. Deshalb wird sie mit der Morgenröte verglichen. Sie geleitet die irrenden Wanderer mit dem Licht ihrer Weisheit. Darum wird sie mit dem Monde verglichen. Sie entzündet die Kalten mit dem Feuer der Liebe, daher ist sie der Sonne ähnlich. Sie erschreckt die Teufel mit dem Blitzen ihrer Majestät, deshalb wird sie mit einer bewaffneten Schlachtreihe verglichen. Sie bezeichnet sich selbst als die Mutter der schönen Liebe (Eccli. 24, 24). Sie ist die Mutter der schönen Liebe, indem sie die Kalten und Lauen entflammt. Sie ist die Mutter der Furcht, indem sie die Dämonen erschreckt und vertreibt. Sie ist die Mutter der Erkenntnis dadurch, daß sie den Irrenden die Richtung zeigt. Sie ist die Mutter der Hoffnung, indem sie die Sünder aufnimmt. Es kann auch gesagt werden, daß am Tage nichts Schöneres ist als die Gegenwart der Sonne, in der Nacht nichts Schöneres als der Mond, an der Grenze von Tag und Nacht nichts Schöneres als die Morgenröte, für die Feinde nichts Schrecklicheres als eine geordnete Schlachtreihe. Unter dem Tag werden die Gerechten verstanden. Für sie ist Maria auserwählt wie die Sonne, weil sie dieselben zur Erkenntnis erleuchtet und zur Liebe entflammt. Mit der Nacht sind die Sünder gemeint. Für sie ist sie schön wie der Mond. Der Mond ist nämlich betaut und kalt. So gießt auch Maria über die Sünder den Tau ihrer Gnade und erfrischt sie gegen die Hitze der Begierlichkeit. Unter der Grenze von Tag und Nacht werden die Neubekehrten verstanden. Für diese ist Maria schön als aufsteigende Morgenröte. Wie die Morgenröte in der Mitte zwischen Tag und Nacht ist und wie dann die bösen Tiere fliehen und die Vögel singen, so versöhnt auch Maria als Mittlerin die Neubekehrten mit Gott, verscheucht von ihnen die Versuchungen und bringt in ihnen geistliche Freude hervor. Für die Teufel aber ist sie furchtbar gleich einer geordneten, bewaffneten Schlachtreihe, weil dieselben, wenn wir Maria anrufen, erschreckt die Flucht ergreifen und in die Hölle zurückweichen.

2. Die Schönheit Marias besteht in einer anmutigen und holdseligen Zierde oder Farbe. Sie wurde mit einer dreifachen Farbe geschmückt, nämlich mit der schwarzen, weißen und roten. « Ich bin schwarz », siehe die schwarze Farbe, « ich bin aber schön », siehe die weiße Farbe, « wie die Teppiche Salomons », siehe die rote Farbe

(Cant. 1, 4). Deshalb bemerkt zu dieser Stelle die Glosse : Aus den roten Teppichen hat sich Salomon ein Zelt gebaut.

Die erste Farbe, nämlich die *weiße*, bezeichnet die Reinheit und Jungfräulichkeit Mariens. Es ist aber die weiße Farbe am meisten aufnahmefähig für das Licht, sie blendet das Auge und ist die Unterlage für alle anderen Farben. Weil also in der seligsten Jungfrau am meisten die weiße Farbe der Reinheit und Keuschheit war, deshalb strahlte in ihr auch am meisten das Licht der göttlichen Gnade. Je intensiver die weiße Farbe ist, desto mehr ergießt sich auch die Fülle des Lichtes. Der weiße Glanz der Reinheit der seligen Jungfrau Maria überragt denjenigen der Engel und der Menschen. Der hl. Anselm schreibt : « Es geziemte sich, daß die selige Jungfrau in einer solchen Reinheit glänzte, daß unter Gott keine andere, größere Reinheit gedacht werden kann. » Weil nun nach Gott in ihr die höchste Reinheit war, deshalb war in ihr auch nach Gott das größte Licht und die größte Gnade. Darum wird ihr Glanz mit der Klarheit der Sonne und des Mondes verglichen : « Schön wie der Mond, auserwählt wie die Sonne » (Cant. 6, 9). Wie nämlich die Helligkeit der Sonne und des Mondes die Klarheit aller Lichtkörper überragt, so überragt auch die Klarheit der Jungfrau die Klarheit aller Engel und Heiligen. Fürs zweite war die weiße Farbe ihrer Reinheit und Jungfräulichkeit so intensiv, daß sie gewissermaßen die Sehkraft, das ist den Blick unseres Geistes, blendet. Sie blendet auch unseren Intellekt, weil wir nicht fähig sind, sie anzuschauen, sondern sie nur bewundern können. « Die Schönheit ihrer Weiße bewundert das Auge. Sie blendet mit ihren leuchtenden Strahlen das Auge » (Eccli. 43, 20. 4). Ja sie verwirrt auch den Intellekt der Engel, weil sie ihre Glorie bewundern und anstaunen, aber nicht betrachten können. Deshalb sagen sie : « Wer ist die, welche wie die aufsteigende Morgenröte hervorkommt ? Wer ist die, die heraufsteigt aus der Wüste, von Lust überfließend ? » (Cant. 6, 9 ; 8, 5). Daher bemerkt Origenes zu der Stelle : « Non cognoscebat eam Joseph donec » etc. (Matth. 1, 25) : « Solange die selige Jungfrau in ihrem Schoße die Sonne der Gerechtigkeit trug, ging ein solcher Glanz von ihrem Antlitz aus, daß Joseph sie nicht anzuschauen und zu unterscheiden vermochte, weil er den Blick auf ihr Antlitz nicht richten konnte, bis Christus geboren war. » Fürs dritte war die weiße Farbe der Reinheit Mariens die Unterlage für jede Tugend. Wie die Wolle zuerst weiß ist und nachher in verschiedene Farben getaucht wird, so ist Maria auch zuerst weiß gewesen und dann mit den verschiedenen Tugenden geschmückt worden. Alkuin schreibt

in seinem Werke De Trinitate : « Die selige Maria war die reinste Wolle, helleuchtend in ihrer Jungfräulichkeit, so daß sie allein würdig war, die Erhabenheit des Sohnes Gottes in sich aufzunehmen, wie die Wolle das Blut der Purpurschnecke aufsaugt, damit aus ihr der Purpur entsteht, allein würdig der kaiserlichen Majestät, den niemand anzuziehen würdig ist, außer er ist mit majestätischer Würde ausgezeichnet. »

Fürs zweite wurde Maria gefärbt mit der *schwarzen* Farbe der Demut. Je reiner und weißer sie im Angesicht Gottes war, umso mehr erachtete sie sich als schwarz in ihren eigenen Augen. Häufig hat ein leuchtender Gegenstand eine schwarze Farbenwirkung. Der hl. Augustinus zeigt dies in seinem Werke De civitate Dei an drei Beispielen. Das glänzende Feuer macht die Kohlen schwarz und läßt alles, was es beleckt, tiefschwarz erscheinen. Schimmerndes Silber läßt schwarze Linien hervortreten. Brennendes Öl gießt schwarze Flecken aus. Wenn die selige Jungfrau auch ein glänzendes Feuer, nämlich einen von göttlicher Weisheit erleuchteten Geist besaß, schimmerndes Silber, einen jungfräulichen Leib hatte, und brennendes Öl, die Überfülle von Verdiensten in sich barg, so dachte sie über sich selbst immer Schwarzes und Niedriges, indem sie sagte : « Ich bin schwarz, aber schön. » Es ist zu beachten, daß die schwarze Farbe die Sehkraft eint, das neben sie gestellte Weiße schärfer hervortreten läßt und manchmal aus sich selbst beleuchtet, wie dies bei der Pupille zutagetritt, welche, wenn sie schwarz ist, lichtvoller ist, als wenn sie weiß ist. Die weiße Farbe der Demut hat in sich die Tugenden und Gnaden geeint. « Der du Brunnen hervorquellen läßt in den Tälern » (Ps. 103, 10). Durch die Täler werden die demütigen Seelen, durch die Brunnen die himmlischen Geister oder auch die himmlischen Gnaden verstanden. Gott fließt also in die demütigen Seelen und häuft in denselben Gnaden und Tugenden auf. Die Demut hat nicht bloß zu sammeln, sondern auch zu bewahren, weil, wie Gregor der Große sagt, « derjenige, der die anderern Tugenden ohne die Demut sammelt, Staub dem Winde entgegenträgt ». Diese Farbe der Demut hat also in der seligen Jungfrau alle Gnaden und Tugenden gesammelt. « In mir ist alle Gnade des Wandels und der Wahrheit, bei mir ist alle Hoffnung des Lebens und der Tugend. In der vollen Gemeinde der Heiligen ist mein Aufenthalt » (Eccli. 24, 25. 16). Die Demut hat aber die Tugenden nicht bloß gesammelt, sondern auch bewahrt. Der hl. Bernhard schreibt : « Die selige Jungfrau hat niemals von ihrem Sohn und unserem Herrn gelernt, die Himmel zu bilden, die Engel zu schaffen und Wunder zu wirken, sie

hat nur gelernt, sich zu verdemütigen und die Beweise der anderen Tugenden unter dem Schutze der Demut zu sammeln. Deshalb gesteht sie, daß der Herr an ihr allein die Demut angesehen habe, die da die Behüterin aller Tugenden ist.» Fürs zweite hat die schwarze Farbe ihrer Demut die weiße Farbe der Jungfräulichkeit mehr hervorgehoben, da ihre Jungfräulichkeit ohne Demut dem Herrn nicht gefallen hätte. Daher sagt Bernardus: «Über wem ruht mein Geist, außer über dem Demütigen? Er hat nicht gesagt, außer über der Jungfrau.» Wenn also die Jungfrau nicht demütig gewesen wäre, dann hätte der Heilige Geist nicht über ihr geruht und hätte sie nicht überschattet. Wie hätte sie von ihm empfangen können ohne ihn? So ist also klar, daß Maria, wenn sie auch wegen ihrer Jungfräulichkeit Gott gefallen hat, sie doch aus der Demut empfangen hat. Deshalb steht auch fest, daß ohne Zweifel die Demut bewirkt hat, daß ihre Jungfräulichkeit Gott gefallen hat. Fürs dritte hat die schwarze Farbe der Demut sie glänzend gemacht im Angesicht der Welt. Denn die ganze Welt preist sie selig. Sie fügt deswegen, nachdem sie gesagt hat: «Er hat angesehen die Niedrigkeit seiner Magd» hinzu: «Denn siehe, von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechter.» Gott hat sie auch erhaben und hoch gemacht, deshalb fährt sie weiter: «Denn Großes hat an mir getan, der da mächtig ist.»

Fürs dritte war Maria gefärbt mit der *roten* Farbe der Liebe. Diese Farbe ist in ihr auf vielfache Weise erzeugt worden. Erstens war sie rot, weil sie vom Feuer des Heiligen Geistes so entflammt war, daß sie gleich einer Lampe feurigen Schimmer ausstrahlte. «Ihre Leuchten sind feurige und flammende Leuchten» (Cant. 8, 6). «Es spricht der Herr, dessen Feuer in Sion ist, dessen Herd in Jerusalem» (Is. 31, 9). Unter Sion wird die selige Jungfrau verstanden, welche immer den Herrn beobachtet hat. Unter Jerusalem ist Christus zu verstehen, der unser Friede und unsere glorreiche Schau ist. In Christus war der ganz große Herd des Feuers des Heiligen Geistes, in der Jungfrau war ein unermeßliches Feuer, in uns aber ist kaum ein Funke (igniculus), eine sehr mäßige Liebe. «Es wird von seinen Bruchstückchen», nämlich Adams, der mit seiner ganzen Nachkommenschaft gebrochen ist, «sich nicht eine Scherbe finden», das heißt das Gewissen von jemand, «worin man einen Funken vom Herde holen könnte» (Is. 30, 14). Fürs zweite war sie rot, weil sie vom Sonnenlicht übergossen, und nicht nur übergossen, sondern auch damit bekleidet war. «Eine Frau mit der Sonne bekleidet» (Apoc. 12, 1) und nicht bloß

bekleidet, sondern auch in die Sonne eingetaucht. Hieronymus schreibt : « Mit Recht wird sie als mit der Sonne bekleidet bezeichnet, weil sie in das unvergängliche Licht eingetaucht erscheint. Sie ist nicht bloß obenhin von diesem Feuer berührt, sondern mehr von demselben bedeckt und umgossen und gleichsam von demselben eingeschlossen. Fürs dritte war sie rot, weil sie in den Weinkeller eingeführt worden ist. « Er führte mich in den Weinkeller » (Cant. 2, 4). Sie hat diesen Wein in solcher Überfülle ausgeschöpft, daß sie ihn auch uns reichlich ausgießt. « Meine Freunde, berauschet euch, Allerliebste » (Cant. 5, 1). Sie reicht den Wein ihren Freunden zum Trinken, aber die Allerliebsten berauscht sie, weil sie den ihr Ergebenen die Gnade eingießt, aber den ihr mehr Ergebenen und den Vollkommenen teilt sie eine größere Gnade mit. Fürs vierte ist sie rot gewesen, weil sie in Christi Blut gerötet ist. Sie hatte ein mit dem Blute Christi besprengtes Gedächtnis durch die Erinnerung, einen mit dem Blute Christi besprengten Verstand durch die Frömmigkeit, einen gleichfalls mit dem Blute des Erlösers begossenen Willen durch die Liebe. Vielleicht wurde auch ihr Antlitz, als sie unter dem Kreuze stand, durch die Blutvergießung Jesu benetzt, so daß sie sagen konnte : « Ein Blutbräutigam bist du mir » (Exod. 4, 25). « Der ganze Mond », das ist Maria, « ward wie Blut » (Exod. 6, 12). Fürs fünfte war sie rot, weil sie zu einem purpurenen Gewand gemacht worden ist. Deswegen wird von Christus gesungen : Indutus veste purpurea. Die Purpurfarbe wird aber nicht sofort eingeprägt, sondern es wird, wie Ambrosius in seiner Schrift De Apologia ausführt, die Wolle zuerst mit einem minderwertigen Saft getränkt, dann wird ihr Aussehen durch verschiedene Farben verändert, hierauf wird sie in einem vollen Bade gereinigt, schließlich wird die Purpurfarbe aufgetragen. Die selige Jungfrau wurde auch zuerst mit einem geringwertigen Saft befleckt, als sie mit der Erbsünde empfangen wurde [1]. Darauf wurde sie mit verschiedenen Farben bemalt, als sie mit der Mannigfaltigkeit der Tugenden geschmückt wurde. Dann wurde sie durch das Bad des Heiligen Geistes gereinigt, als der Heilige Geist auf sie herabkam, der sie ganz und gar gereinigt hat und so wurde sie durch die Purpurfarbe erhöht, so daß sie nur für den Himmelskaiser gut genug gewesen ist.

[1] Jakobus de Voragine lehrt hier wie alle Dominikaner seiner Zeit, daß Maria in der Erbsünde empfangen war. Er konnte auch bei der Abfassung seines Mariale von der gegenteiligen Lehre der Franziskanertheologen Wilhelm de Ware und Johannes Duns Scotus nichts wissen.

Literarische Besprechungen

Philosophie

F. van Steenberghen : Epistémologie. — Louvain, Institut Supérieur de Philosophie. 1947. 272 pp.

Der durch seine hervorragend guten Arbeiten aus der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie sehr wohl bekannte Verf. darf mit vorliegendem Buch seine Epistémologie bereits in zweiter, verbesserter und neu durchgearbeiteter Auflage herausgeben. Getreu dem alten Wahlspruch der Löwener Schule, sucht St. eine Epist. zu bieten, die auf gründlichem Thomasstudium, wie aber auch auf der Kenntnis der modernen Literatur und eigener selbständiger Arbeit beruht. — Was ist Epistémologie überhaupt ? Welche Stelle kommt ihr innerhalb der Philosophie zu ? Welches ist ihr Ausgangspunkt, ihre Methode, ihre Geschichte ? Das sind die Fragen, die im einleitenden Kapitel behandelt werden. Daß in all diesen Fragen nicht bloß zwischen den Philosophen verschiedenster metaphysischer und erkenntnistheoretischer Richtung größte Meinungsverschiedenheiten bestehen, sondern auch unter den scholastischen Philosophen, die doch noch einen gewissen gemeinsamen Ausgangspunkt haben (vgl. die Lehre vom sensus communis !), vergißt er nicht eigens anzumerken. Für ihn ist Epist. die erste Disziplin alles Wissens ; als solche hat sie auszugehen von einer Analyse der Bewußtseinsgegebenheiten, einer Beschreibung der konstitutiven Elemente des Bewußtseins (I. Teil der Epist. : Epistémologie analytique ou descriptive). Auf der Grundlage dieses Teils der Epist. baut sich ein zweiter auf : die Kritik der Erkenntnis, die Wert und Möglichkeit des menschlichen Wissens zu untersuchen hat (Epistémologie critique). Die Untersuchungen dieser beiden ersten Teile liefern den Gegenstand für den dritten Teil der Epist. : Epistémologie logique. Das Hauptaugenmerk des Buches ist auf die beiden ersten Teile gelegt. In einem letzten Kapitel werden die aus den vorausgehenden Untersuchungen sich ergebenden Folgerungen dargelegt : der kritische Realismus (man beachte die verschiedene Bedeutung, die dieser Ausdruck heute vielfach hat !), die Fehler des Relativismus, Subjektivismus, Pragmatismus, Idealismus usw. Endlich folgt noch kurz eine gerade für einen Studierenden sehr wertvolle, weil sehr übersichtliche und klare Einteilung der Wissenschaften.

Das Buch gehört zu der Reihe der Handbücher, die das berühmte Institut Supérieur von Löwen herausgibt. Dem trägt die ganze Anlage des Buches sehr wohl Rechnung. Trotz dieses seines Lehrbuchcharakters wirft es eine Menge schwieriger Fragen auf, die einem Anfänger in Philosophie manch harte Nuß zu knacken geben werden. Es regt anderseits

aber auch zu selbständigem Weiterdenken an. Doch wird es auf die ungeteilte Zustimmung nicht aller, auch nicht aller scholastischen Philosophen rechnen dürfen. St. nimmt in der Einleitung zu drei ähnlichen modernen Werken Stellung, so auch zu de Vries « Critica in usum scholarum » und wirft dabei de Vries vor, daß er hyperkritisch wäre. Ich möchte wünschen, daß der Verf. manchesmal kritischer wäre, als er es tatsächlich ist, vor allem in den ersten, grundlegenden Fragen. Hier muß kritische Sauberkeit erstes Gebot sein. — Trotz dieses einen formal-materialen Hinweises halte ich das Buch um der Klarheit und Lebendigkeit seiner Sprache, um der großen Übersichtlichkeit des ganzen Aufbaus wie der einzelnen Teile willen für ein gar wertvolles Lehrbuch, das sich sicherlich bald neue Freunde erobert haben wird.

Rottenburg a. N. *A. Hufnagel.*

L. Veuthey O. F. M. C. : La connaissance humaine. Sa nature et sa valeur critique. — Rome, Office du Livre catholique. 1948. 365 pp.

V. bezeichnet dieses Buch als eine freie Übersetzung und Weiterentwicklung seines 1941 im gleichen Verlag erschienenen, mir leider nicht zur Verfügung stehenden Buch « Critica de valore obiectivo cognitionis disquisitio ». Doch nimmt V. nicht erst in diesen beiden Büchern ausführlich und eingehend Stellung zu den Problemen menschlicher Erkenntnis, er tat dies schon früher in einer Reihe von Aufsätzen wie auch in andern Büchern, so z. B. in seinem 1936 schon in zweiter Auflage erschienenen Buch « De Cognitione humana. Critica. Criteriologia ac theoriae cognitionis critica historiaque ». Immer und immer wieder hat er so zu denselben Fragen Stellung genommen, äußerlich gesehen vielfach deshalb, weil er von verschiedenen Seiten angegriffen wurde ; der innere Grund dieser seiner ganz intensiven Beschäftigung mit dem Erkenntnisproblem aber dürfte doch der sein, daß ihm dieses Problem zutiefst ein ganz persönliches ist. So dürfen wir von vornherein vermuten, daß wir in diesem zu besprechenden Buch eine bis ins kleinste hinein durchgearbeitete und durchgedachte philosophische Ansicht vorfinden werden. Und diese Vermutung bestätigt sich beim Studium von Seite zu Seite immer mehr. Das erste, was dieses Buch auszeichnet, ist seine stets ruhige, phrasenlose, klare Sprache. Mit der Klarheit der Sprache verbindet sich die Klarheit der Gedanken, des Gesamtaufbaues wie auch der Gliederung der einzelnen Abschnitte und Teile. Der überall zu Tage tretende Versuch, die verwendeten Begriffe so deutlich wie möglich zu machen, sich vor einer auch öfteren Wiederholung nicht zu scheuen, wird des Verf. Wunsch, Mißverständnisse zu vermeiden, weithin gelingen lassen ; auch nicht fach-philosophisch Vorgebildete werden deshalb dieses Buch mit großem Nutzen verwenden können. — Der erste Teil des Buches bringt Prolegomena zu einer Erkenntniskritik : Was ist diese, welches ist ihre Aufgabe, systematisch und historisch gesehen, in welchem Verhältnis steht sie zu den andern philosophischen Disziplinen und den übrigen Wissenschaften ? Dann folgen die

Fragen nach der Wahrheit, Gewißheit, Evidenz, den wissenschaftlichen Methoden und der Erfahrung — eine Menge wichtigster Fragen, die aber hier nur in der Weise von « Prolegomena » behandelt werden, was wohl zu beachten ist. Erst der zweite Teil des Buches, der mit S. 99 beginnt, bringt die eigentliche Erkenntniskritik und zwar untergeteilt in drei Bücher : das erste und wichtigste stellt zuerst das Problem selbst klar heraus : Gibt es eine objektive Erkenntnis, d. h. erreicht unsere Erkenntnis eine von uns unabhängige Wirklichkeit, gibt es eine adaequatio unserer Erkenntnis mit einer von uns unabhängigen Wirklichkeit ? Groß ist die Zahl der Antworten, die auf dieses Problem, diese Frage schon gegeben wurden. V. stellt zunächst einige unkritische Antworten dar, gibt dann zuerst kurz seine eigene Antwort, erweitert diese aber gleich darauf gleichsam nach deren Anfang, Mitte und Ende. — In einem zweiten Buch konfrontiert er seine Lösung mit verschiedenen größeren geschichtlichen Lösungen und sucht sie dadurch möglichst nach allen Seiten zu unterbauen ; so stellt er sie dem Kantianismus, dem Idealismus, dem Positivismus, dem platonisch-augustinischen Illuminationismus, der aristotelischen Abstraktionstheorie und dem modernsten Existentialismus gegenüber. — Das dritte und letzte Buch bringt eine Darstellung der Natur und des Werdens der sinnlichen und geistigen Erkenntnis, wie auch der verschiedenen Weisen des Wissens : das wissenschaftliche und philosophische, das theologische und mystische. — Ein Namen- und Sachregister beschließt dies inhaltlich äußerst reiche und wertvolle Buch. Außer Büchern und Aufsätzen, die der Verf. selbst geschrieben, zitiert er keine moderne Literatur.

Das Buch regt, wohl gerade durch die große Selbständigkeit und Eigenwilligkeit, mit der es geschrieben, nicht bloß zum Mitdenken, sondern auch zu neuen Fragen an. Es kann sich nun bei einer Rezension natürlich nicht darum handeln, all diese auftauchenden Fragen anzuführen ; wir wollen uns auf die Fragen beschränken, die angesichts der kritischen Lösung des Hauptproblems, um die der Verf. sich offenbar nun sein ganzes Leben gemüht, auftauchen können, vielleicht aus innerer Notwendigkeit.

Das Hauptproblem ist für den Verf. die Frage : Wie kann unsere, ihrer Natur nach rein immanente Erkenntnis eine von ihr unabhängige, transzendente Welt erkennen ? Die Lösung dieser völlig richtig gesehenen modernen erkenntniskritischen Frage findet er grundgelegt in dem Wort der Upanischaden : Tief ist unser Ich, unser Denken erstreckt sich bis zum Unendlichen. — An diesem Begriff des Unendlichen setzt nun seine philosophische Lösung ein ; er unterscheidet es klar gegenüber dem Undefinierten ; er läßt durch dieses Unendliche positiv alles irgendwie Seiende, also auch alles Reale umschlossen sein ; außerhalb des Unendlichen kann es deshalb nichts mehr geben. Alles Reale, auch das vom Bewußtsein Unabhängige wird durch das Unendliche, auf das sich das Denken erstreckt, im Prinzip schon erfaßt. Darum kann es nichts mehr, auch keine vom Erkennen unabhängige Welt mehr geben, die nicht schon im Begriff des Unendlichen miterfaßt wäre ; das Erkennen erreicht also die reale Welt, ohne einen Sprung, d. h. einen an sich unmöglichen Sprung aus sich selbst

zu tun. — Verf. sieht sofort die große Schwierigkeit, die diese Lösung in sich enthält : Wie läßt sich damit die in der Erfahrung gegebene Transzendenz des Erkenntnisgegenstandes und die ebenfalls durch die Erfahrung gegebene Dualität alles Erkennens retten, ohne in einen Immanentismus und einen Monismus zu verfallen, die durch die Erfahrung als unmöglich nachgewiesen sind ? An einfachen Beispielen, wie der Erkenntnis von Schwarz und des Bewußthabens dieser Erkenntnis, zeigt er zunächst den Idealfall der Lösung : Die Erkenntnis von der Empfindung Schwarz und diese Empfindung sind wohl formaliter voneinander verschieden : das eine ist Subjekt (erfassender Akt), das andere Objekt usw., realiter aber sind sie völlig identisch ; zwischen der Erkenntnis und deren Gegenstand ist hier einmal volle Übereinstimmung gegeben : wir haben die fundamentale, erste kritisch geläuterte und evidente Wahrheit (135). Die « Erfahrung » führe weiter ; sie zeige, daß unserm Denken keine Grenzen zu setzen seien ; es strecke sich wirklich aus nach dem (positiv) Unendlichen ; da in letzterem aber die Gesamtheit des Seins im Prinzip eingeschlossen sei, sei damit die Möglichkeit dargetan, daß unsere Erkenntnis wirklich eine von uns unabhängige Welt erkennen könne. — In konsequenter Fortsetzung dieser Gedanken sucht Verf. nicht bloß die Möglichkeit, sondern auch die Tatsächlichkeit der Erkenntnis des von uns unabhängigen Seins nachzuweisen. Immer wieder wird auf die Erfahrung rekurriert, auf die Erfahrung, die « beweist », daß z. B. unser Erkennen sich wohl nach dem Unendlichen auszustrecken vermag, de facto aber immer endlich und begrenzt bleibe, also immer nur in Möglichkeit zur Erkenntnis des Unendlichen bleibe. Die « Erfahrung » beweise die Immanenz des Erkennens einerseits und die Tatsächlichkeit einer transzendenten, äußeren Welt ; die Erfahrung widerlege so einen absoluten Monismus. Sein und Denken sind sich heterogen, nicht in einem absoluten, sondern nur in einem relativen Sinn : im absoluten Erkennen sind sie identisch, in einem endlichen Erkennen nur in gewissen, schon oben angeführten Fällen. So bestehe zwischen Sein und Erkennen auf Grund dieser nur relativen Heterogenität auch eine prästabilierte Harmonie, ein Parallelismus. — Und nun noch Fragen, die sich meiner Meinung nach angesichts dieser Lösung erheben : Leistet die « Erfahrung » wirklich das, was Verf. ihr zuschreibt ? Bedarf nicht gerade sie noch der kritischen Sicherung ? einer noch genaueren Analyse, einer ganz präzisen Bestimmung ? — Den Hebel zur Lösung der ganzen Erkenntnisfrage setzt Verf. bei dem Begriff des Unendlichen an ; in der Art und Weise, wie er das tut, steht er ganz in der Linie Augustinus-Anselmus-Bonaventura. Scheint Verf. aber nicht auch vom *Begriff* des Unendlichen auf die Tatsächlichkeit des Unendlichen zu schließen, vom Begriff des Unendlichen auf die *Tatsächlichkeit* alles Realen überhaupt ? Müßte nicht einmal sehr genau untersucht werden, zu *welchem* Begriff von « Unendlich » der Menschengeist allein von sich aus vorstößt ? Hat nicht vielleicht unbewußt und ungewollt manche metaphysische Voraussetzung bei dieser Lösung der Erkenntnisfrage mitgesprochen ? So ist der Satz, daß alle Erkenntnis « secundum modum cognoscentis » vor sich gehe, ohne kritische Untersuchung einfach als wahr vorausgesetzt. Und wie

wichtig wäre gerade doch diese Untersuchung wegen der Frage nach der Objektivität und Reichweite unserer Erkenntnis. Zu solchen und vielen ähnlichen Fragen regt das Buch an. Die Hauptfrage aber für mich ist: Sind diese Fragen auf dem von Verf. eingeschlagenen Wege überhaupt lösbar? Ich kann hier nur die Frage stellen, ohne die Antwort auch nur in großen Zügen skizzieren zu können, die nach meiner Meinung « secundum mentem S. Thomae » zu geben ist. Darauf habe ich in meinen zu dieser Frage geschriebenen Büchern schon hingedeutet.

Rottenburg a. N. *A. Hufnagel.*

I. M. Bochenski O. P.: La Logique de Théophraste. (Collectanea Friburgensia, Nouvelle Série, Fascicule 32.) — Fribourg en Suisse, Librairie de l'Université. 1947. 139 pp.

Die Logik des Theophrast, des Zeugen der letzten Lehrtätigkeit des Aristoteles und Fortsetzers seiner Untersuchungen, verlangte seit der Herausbildung der modernen Auffassung von den Richtungen und Perioden der antiken Logik eine gründliche, die vorhandenen Fragmente sorgfältig auswertende Studie. Der Verf. war durch seine hervorragenden geschichtlichen Kenntnisse und seine Vertrautheit mit den speziellen methodischen Mitteln, die der Gegenstand erfordert, wie kein zweiter in Stand gesetzt, diese Aufgabe sicher und ergebnisreich durchzuführen. Aus den verstreuten Notizen von Kommentatoren und Doxographen ersteht durch seine kundige und scharfsichtige Auslegung ein klares Bild vom logischen System Theophrasts und seinem Verhältnis zur aristotelischen Doktrin und zu den späteren Neuerungen der Stoiker. Die scholastischen Philosophen haben in der vorliegenden Studie eine höchst wertvolle Hilfe für das genaue Verständnis der Ideen und Gesichtspunkte erhalten, die die mittelalterliche Logik zu vereinen und verbinden hatte.

Das größte Interesse für den systematischen Logiker bietet der Abschnitt über die Logik der Modalitäten. Der Verf. gibt eine ausgezeichnete kurze Darstellung der Lehre der Anal. Priora und analysiert eingehend die stark verschiedene Doktrin Theophrasts. Dieser erweist sich in diesem Zweig der Logik so wenig als Fortsetzer des Aristoteles, daß man annehmen muß, er habe die Ausführungen der An. Pr. nicht nur in Einzelheiten als unsicher oder sogar unstimmig empfunden und es darum für notwendig gehalten, einen Aufbau auf neuen Grundlagen zu unternehmen. Bis zu diesem Punkt wird man den Feststellungen und Deutungen des Verf. keine wesentlichen Einwände entgegenhalten können. Anfechtbar dagegen scheint uns sein Vorgehen bei der Bewertung der beiden Systeme und der Bedeutungsbestimmung ihrer Differenzen. Er mißt die Leistung der antiken Autoren letztlich am Ideal der vollständig formalisierten logischen Theorie, in der sich Einsicht und Formel völlig entsprechen. Nach diesem Maßstab beurteilt, müssen die beiden Systeme als ungenügend und von tiefgehenden Unstimmigkeiten durchzogen erscheinen. Wir glauben dagegen, daß der Stil und die Methode logischen Forschens, wie die antiken Denker es übten,

erfordert hätte, ihre Theorien nicht als fertige und geschlossene Gebilde, sondern als in Richtung auf eine vollständige Formalisierung zu ergänzende und verschärfende Komplexe von logischen Einsichten zu behandeln. Ein Logiker der klassischen Schule würde angesichts von Schwierigkeiten, wie der Verf. sie geltend macht, kaum daran denken, seine Ausgangsintuitionen preiszugeben; er würde sich bemühen, sie zu präzisieren und die unformuliert gebliebenen Voraussetzungen und mitlaufenden Intentionen seiner Gedankengänge expresse zu fassen. Diesen Weg haben ja auch die scholastischen Logiker eingeschlagen, als sie die Aufgabe in Angriff nahmen, die Aufstellungen ihrer Autoritäten in einheitlichen Lehrgebäuden zusammenzufassen und weiter zu entwickeln. Ein Beispiel mag unseren Einwurf erläutern: Die Regel des « peiorem partem sequitur », die Theophrast zur Grundlage seiner modalen Syllogistik macht, läßt sich nach dem Nachweis des Verf. (S. 101) nicht aufrechterhalten, wenn sie als präzise Regel eines formalisierten Systems verstanden wird. Man kann durch einfache Kontraposition aus den Schlußformen, die ihr gemäß gebaut sind, Konsequenzen ableiten, die ihr widersprechen und überdies logisch unannehmbar sind. Trotzdem scheint es uns unrichtig, die Regel der aufgetauchten Widersprüche wegen einfach fallen zu lassen. Die Schwierigkeiten haben ihren Ursprung in der Vernachlässigung einer Voraussetzung, von der die Gültigkeit der theophrastischen Schlußformen abhängt, wenn eine ihrer Prämissen eine Möglichkeitsaussage ist. Die Möglichkeit zweier Fakten für sich genommen (KMpMq) erlaubt nur dann den Schluß auf ihre Möglichkeit zugleich genommen (MKpq), wenn p und q kompatibel sind. Dementsprechend gilt der der peiorem-Regel gemäß gebaute Modus CKMUmaMUbmMUba nur unter der Voraussetzung, daß die beiden Prämissen MUma und MUbm sich nicht ausschließen. Bei Berücksichtigung dieser Voraussetzung werden die Konsequenzen, die durch Kontraposition aus dem angeschriebenen Modus hervorgehen, sinnvoll und richtig und sie bedeuten auch keinen Widerspruch mehr zu der der genannten Regel zugrundeliegenden logischen Einsicht oder auch zu ihr selbst, wenn sie genauer formuliert wird.

Auch in seiner Kritik der aristotelischen Modallehre erhebt der Verf. Schwierigkeiten, die an eine der Grundideen des ganzen Systems rühren. Die Einwände richten sich zunächst gegen die These der Äquivalenz von « Es ist möglicherweise p » und « Es ist möglicherweise nicht p » (EMpMNp), die eine nicht in Zweifel zu stellende Folge der Definition des ἐνδεχόμενον ist, die den Betrachtungen der An. Pr. zugrundeliegt. Die Bestreitung der Äquivalenzthese stellt also notwendig auch den aristotelischen Möglichkeitsbegriff und eventuell auch seinen Notwendigkeitsbegriff in Frage. Der Verf. stützt diese weittragende Kritik auf zwei Argumente. Aus der besagten Äquivalenz folgen nach elementaren Regeln EMUbaMOba und EMIbaMYba, Folgerungen, die dem Verf. als unannehmbar erscheinen. Sie wären es tatsächlich, wenn man sie als « Alle b sind möglicherweise a ist äquivalent mit Ein b ist möglicherweise nicht a » und « Ein b ist möglicherweise a ist äquivalent mit Alle b sind möglicherweise nicht a » lesen müßte, wie der Verf. es tut. Diese Interpretation entspricht indes offenbar nicht dem Sinn, den die Formeln nach dem Gang ihrer Ableitung besitzen. Man

muß lesen : « Möglicherweise sind alle b auch a ist äquivalent mit Möglicherweise gibt es ein b das nicht a ist » und entsprechend für die zweite Folgerung. So interpretiert sind die vom Verf. abgeleiteten Thesen nicht zu beanstanden und wohl verständlich. Man kann gegen Aristoteles keinen anderen Vorwurf erheben als den, daß er die verschiedenen Weisen nicht klar unterscheidet, in denen eine Modalbestimmung ein Allgemein- oder Partikularurteil zu betreffen vermag. Der vorliegende Fall läßt ersehen, daß man jedenfalls, in moderner Schreibweise ausgedrückt, zwischen MΠxCφxψx sowie MΣxKφxψx einerseits und ΠxMCφxψx und ΣxMKφxψx andererseits zu unterscheiden hat. Der zweite Einwand des Verf. nimmt eine Objektion des polnischen Logikers Lukasiewicz auf, nach dem die aristotelische Äquivalenzthese zur Konklusion führt, daß jede beliebige Aussage möglicherweise richtig ist. Der Text des vorliegenden Buchs gibt leider keine genügenden Grundlagen zur Nachprüfung dieses Einwands. Die mitgeteilte Argumentation ist von bloß technisch-kalkülmäßigem Interesse, denn sie geht von einer These Lesniewski's aus, die in allgemeiner Form die Schlußfolgerung schon vorausnimmt. Ohne die Arbeiten der Warschauer Logiker irgendwie leicht nehmen zu wollen, glauben wir doch bezweifeln zu dürfen, ob die Theorie Lesniewski's geeignet ist, als Gegeninstanz gegen die aristotelische Modallehre angeführt zu werden. Man weiß, daß die Untersuchungen der modernen Logiker sich an die axiomatische Methode halten, d. h. daß sie ihre Grundsätze und Regeln nicht als Explikationen des vorerfaßten Sinns der logischen Konstanten und Operatoren aufstellen, sondern umgekehrt den Sinn ihrer logischen Symbole durch das in der Weise eines freien Ansatzes aufgestellte System der Grundsätze bestimmt werden lassen. Man wird demnach aus der Differenz zwischen Lesniewski's Protothetik und der aristotelischen Modallogik nicht mehr folgern dürfen, als daß es sich um zwei verschiedene Systeme von Bedeutungen und Bedeutungsbeziehungen handelt, wobei das aristotelische jedenfalls den Vorzug auf seiner Seite hat, sich von Begriffen her zu entwickeln, deren Sinn durch einfache Akte des Geistes erfaßbar ist und deren Bedeutung für die Formulierung unserer philosophischen und wissenschaftlichen Einsichten feststeht. Der Verf. sieht die Zukunft der Modalitätslogik in der Weiterentwicklung der mehrwertigen Logiken. (Eine Orientierung darüber bei R. Feys, Les logiques nouvelles des modalités, Rev. néoscolastique de Phil. 41 [1938], S. 225 ff.). Eine solche Beurteilung ist wohl zu verstehen in der Perspektive der Logiker, die für ihre Forschungen die von Post und Lukasiewicz eingeführte Methode der Wertmatrizen zur Grundlage nehmen. Diese Methode bietet zwar beträchtliche Vorteile für eine strenge Formalisierung der Logik (obwohl sie, wie die Kalküle G. Gentzens zeigen, dafür keineswegs unentbehrlich ist), aber sie führt doch auch schon im Falle der zweiwertigen Aussagenlogik zu empfindlichen Abweichungen vom natürlichen Sinn der Verknüpfungsfunktoren. In welchem Verhältnis eine drei- oder mehrwertige Modalitätslogik zu den traditionellen Auffassungen von Notwendigkeit, Möglichkeit usw. stehen wird, läßt sich noch nicht mit Sicherheit sagen. Nach den bisher vorgelegten Interpretationen (vgl. Feys, l. c. S. 239 ff.) scheint es, daß sie eher eine Logik von Urteilen verschiedener

Sicherheitsstufen, als eine solche von Urteilen verschiedener objektiver Modalitäten sein wird. Man kann ja in der Tat nicht zwischen wahr und falsch einen mittleren Wert interpolieren, wohl aber zwischen sicher wahr und sicher falsch.

Unsere Bemerkungen, die sich sehr einseitig auf einige anfechtbare Aufstellungen konzentriert haben, sind vielleicht geeignet, einen falschen Eindruck von der vorliegenden Studie zu erwecken. Wir möchten darum noch einmal betonen, daß der Verf. in der Interpretation und Rekonstruktion der theophrastischen Logik mit einer Sorgfalt und Umsicht vorgeht, die seiner Arbeit den höchsten wissenschaftlichen Wert und ihren Ergebnissen wohl zum größten Teil Endgültigkeit sichert.

Roma, S. Anselmo. *B. Thum* O. S. B.

L. Ziegler : Menschwerdung. 2 Bde. — Olten, Summa-Verlag. 1948. 399 ; 380 SS.

Zieglers umfangreiches Werk, das die weiten und weitesten Gebiete der gesamten Geisteswissenschaft in den Vaterunser-Bitten zusammenzufassen sucht, darf wahrhaftig nicht mit dem prüfenden Auge eines Dogmatikers gelesen oder gar studiert werden. Wer in seine Lesung das heiße Ringen des Verf. nicht — zum allerwenigsten — miteinbezieht, tut seinem Werk unrecht. Das Wesen der Offenbarung, der Erbsünde, der Trinität und mancher anderer Glaubensgeheimnisse ist nicht erfaßt. Das will zwar wahrlich viel besagen ! Aber was will und soll denn der Leser aus dem mit sprachlicher Gewandtheit, künstlerischem Sinne und selbstmächtig synthetischem Geiste geschriebenen Buche herauslesen ?

Schon der Titel mag es ihm sagen. Denn es ist im Grunde gar nicht davon die Rede, was der eifrig nach dem Werk Greifende aus dem Titel herauszulesen bemüht ist, etwa von dem geschichtlich in damaliger, ganz bestimmter Stunde vollzogenen Geheimnis der Inkarnation des Wortes Gottes. « Gesetzt, der im Evangelium als Herr angerufene Jesus sei wirklich der fleischgewordene Logos und leibhaftige Offenbarungsträger, was immerhin zwei christlichen Jahrtausenden als unerschütterliche Glaubensgrundlage galt — dann ist einer wichtigen Folgerung nur schwer auszuweichen. Wir meinen die Folgerung, daß das Wort dieses 'auf mancherlei Weise sich selbst aussagenden Logos', das Wort mithin des Wortes, ausnahmslos alle Völkerüberlieferungen decken müsse, soweit sie Offenbarungswert besitzen. » Ziegler geht allen Spuren des Logos spermatikos nach, sucht ihn auf und läßt ihn vor des Lesers Auge in den Vaterunser-Bitten mit Liebe erstehen. Eine Unmenge von Wissen, ein fast unabsehbarer Reichtum von Gedanken kommt in diesem Werke zu Wort und sucht die Heimat dort, wo alle Wahrheit verborgen ist, im Worte Gottes.

Gewiß, der Autor ist — das sei unumwunden gesagt — Gnostiker. Seine Überlieferung ist nicht die der katholischen Kirche. Aber man übersehe nicht : es spricht hier kein Geist, der einmal am katholischen Dogma geschult war und dann die trüben Schatten der Gnosis aufsucht, sondern

ein Geist, der fern von Christus durch gnostisches Ahnen sich stetig der Wahrheit nähert oder sich ihr zu nähern versucht. Das Buch ist demjenigen, der der dogmatischen Schulung entbehrt, eine Gefahr, dem aber, der eine gründliche Kenntnis des in der Kirche niedergelegten Offenbarungswortes Gottes besitzt, ist es die Selbsteröffnung eines Geistes, der, alle Philosopheme und Theologeme abtastend, um Christus ringt und unter unsagbaren Anstrengungen jener Höhe zustrebt, wo das Bild des Gottmenschen in unverfälschter dogmatischer Klarheit dem demütig Gläubigen vorgestellt wird. Ob der Autor diese glückliche Stunde noch erlebt ? Zwar ist er noch vielfältig verstrickt in selbstsicheres, rationalistisch-mystizistisches Sinnieren. Doch mag vielleicht — das wünscht und hofft von Herzen der katholische Leser — die das ganze Werk durchbebende Sehnsucht ein verheißungsvolles Zeichen sein, daß der Verf. nicht fern wenigstens von jenem Glauben ist, den Paulus von jedem fordert, der sich Gott nähert, nämlich den Glauben, « daß Gott ist und denen, die ihn suchen, Heilbringer ist » (Hebr. 11, 6), — einem wahrhaftig übernatürlichen Glauben, der sich nach dem Urteil des sicherlich dogmatisch unantastbaren Dogmatikers Thomas von Aquin mit einem Minimum einer ausdrücklichen Offenbarungswahrheit zufrieden geben kann. Allerdings hat Thomas die trostreiche Lehre von der an ausdrücklicher Offenbarungserkenntnis armen, aber in seiner einschließenden Kraft doch reichen « fides implicita » nur auf die vorchristlichen Heiden angewandt. Wir dürfen aber nicht übersehen, daß für ihn, den mittelalterlichen Menschen, die Welt kleiner und die Anzahl der Menschen geringer war als für uns heute. Hätte er gewußt, daß der Heiden, die fern von der christlichen Glaubenspredigt « in entlegenen Wäldern » leben, seit Christi Geburt Milliarden sind und noch sein werden, und daß selbst einmal « seine » Welt — unser Europa — mehr heidnisch sein werde als christlich, er hätte sich wahrhaftig nicht gescheut, seine mit staunenswertem Geschick dargestellte Lehre vom einschließenden Glauben auch auf die nachchristliche Menschheit anzuwenden. Eben das glauben wir in seinem Geiste tun zu dürfen in Bezug auf den suchenden, wenn auch noch in vielem irrenden Geist Zieglers — wenigstens als Wunsch und als Hoffnung.

Freiburg. *A. F. Utz* O. P.

Dogmatik

R. Thibaut S. J. : Le sens de l'Homme-Dieu. (Museum Lessianum, Section théol. N° 37.) — Bruxelles, Desclée de Brouwer. 1946. 170 pp.

Der Verf. sucht in gewissenhafter Spekulation den Sinn zu ergründen, der dem *Geheimnis des Gottmenschen zugrundeliegt*, den Sinn jenes Schleierhaft-Verborgenen, das dem Christusgeheimnis anhaften bleibt, auch wenn wir den Schleier der Menschennatur Jesu einerseits und unser aus unserem Unvermögen resultierendes « Stückwerk » andererseits erkennen und voll in Betracht ziehen.

Man könnte so sagen : Es geht hier nicht um das Problem im Sinne

von Pascals : « Toutes choses couvrent quelque mystère, toutes choses sont *des voiles qui couvrent Dieu* » ; aber dieses Axiom könnte als Ausgangspunkt dienen für die These des Verf. : « *Le signe voilé — le voile significatif.* »

Die genaue Darstellung des Velamenproblems geschieht in den drei Kapiteln des ersten Abschnittes : « La forma servi — L'apparente incertitude des faits historiques — Le silence de Dieu. » Die Ausführungen sind klar und gut fundiert, wenn auch etwa einmal « der Konstruktion angepaßt » (z. B. wird bei der Schilderung des « scandalum crucis » jeglicher Hinweis auf das Zeugnis des Schächers und des Hauptmanns unterlassen).

Nach Abwägung aller vorbringbaren und gewöhnlich vorgebrachten theologischen Gründe für das Verschleiertsein der Gottheit (Erziehungs- und Verdienstmoment, Berücksichtigung der menschlichen Freiheit usw.), bleibt dennoch die Feststellung, *daß Jesus mit unverkennbarer Absicht die menschliche Weise seines Wesens betont, wo er doch gekommen ist, uns Gott erkennen zu lassen.* Dies ist rätselhaft und wie ein Widerspruch, *es sei denn, daß der Herr gerade durch das « Verschleiern »* seiner göttlichen Natur diese erst recht eigentlich offenbart.

Hier setzt die *Deutung* des Problems ein, der der zweite Abschnitt gewidmet ist und die durch den Satz charakterisiert werden kann : « *Le voile naturellement des plus épais devient surnaturellement* des plus significatifs » (91).

Das verschleierte Zeichen erweist sich als « bezeichnender » Schleier, hinter dem sich die wahre Gott-Natur « Gott ist die Liebe » — « Gott ist die Dreieinigkeit » abhebt ; Gottes « intime Natur », dem Verstande unzugänglich, Liebe, die nicht eine « Idee », eine Abstraktion ist, sondern jene Wirklichkeit, die zu erkennen es nur *einen* Zugang gibt : Dieser ist der Gott*mensch* als *Zeichen* der souveränen, « desinteressierten » Liebe zum Vater.

Gleicherweise wird erkannt und betont, daß die « bezeichnete » Sache *in der Zeit* unsichtbar bleibt : « Il eût été bien plus commode pour l'Homme-Dieu de prouver invinciblement sa divinité que de *montrer clairement que Dieu est charité* » (92). Es geht eben um die Klarmachung für uns viatores und das ganze Problem muß in dem Dazwischen erfaßt werden zwischen der Ankunft Christi in der « forma servi » und der Ankunft des Herrn in der Herrlichkeit ! Die in diesem Zusammenhang gemachten Bemerkungen über den verkappten Doketismus in uns wirken befreiend.

Alles in allem können wir formulieren : *Das velamen ist revelatio und die res revelata ist zugleich via im Sinne von* S. Th. I 24, 4 : « *Charitas nominatur via, qua Deo appropinquamus, quia per ipsam mens Deo unitur.* »

Aber nicht nur die bloße Erarbeitung dieses Resultates bietet uns der Verf., sondern er setzt es zugleich in Beziehung zu wichtigen Abschnitten der dogmatischen Theologie und diese « Probe auf die These » gelingt gut, ja vieles erscheint so in neuem Lichte. Hier werden auch positiv-dogmatische Tatsachen der kirchlichen Lebensäußerung in den Dienst der Spekulation gestellt und — in Gegenseitigkeit — von dieser erhellt.

Das macht die Studie lebensnah. Doch ist sie dies viel mehr noch durch ihre ganze Anlage und durch ihre Methode ! Nicht der theologiegeschichtliche « Stand der Frage » wird zum Ausgangspunkt genommen,

sondern « das Fragen » des kritisch denkenden modernen Menschen. Und mit ihm wird gesprochen, mit Spinoza, Tolstoi, Maeterlinck, Couchoud, Barbusse usw. Es ist ein Eingehen auf ihren Standpunkt, ein ruhiges Abwägen ihrer Einwürfe, um an deren plump naturalistischen Formulierungen, bzw. rationalistischen Kurzschlüssen — ohne selber in ein rationalistisches Apologetisieren abzusinken — umso klarer immer wieder aufzuzeigen : So ist es nicht zu verstehen, das Göttliche !

Und so helfen die Dichter und Denker, die Sucher und Zweifler mit, die theologische Abwandlung der These auf Schritt und Tritt zu präzisieren. Das ganze « Gespräch » nimmt sich aus wie ein Kommentar zu S. Th. I 12, 12 : « Possumus Deum in hac vita naturali lumine cognoscere secundum quod omnium prima est causa, non autem secundum quod est in se ; *cognitio per essentiam, cum sit per gratiam, non competit nisi bonis.* »

Bausteine zu einer neuzeitlichen neutestamentlichen Theologie — so möchte ich abschließend die Arbeit des Verf. nennen.

Kerns. *A. Scherzer* O. P.

A. Sepinski O. F. M.: La psychologie du Christ chez saint Bonaventure. — Paris, Vrin. 1948. 266 pp.

La Collection : « Etudes de philosophie médiévale », publiée par la Librairie philosophique J. Vrin, parallèlement à la Collection de la « Bibliothèque thomiste », vient de s'enrichir d'un nouveau volume : La psychologie du Christ chez saint Bonaventure, par le P. Augustin Sépinski, O. F. M., Docteur en théologie, Définiteur général. Ouvrage remarquablement présenté comme ses aînés, il est écrit d'une plume alerte et concise, selon une méthode historique rigoureuse et abondamment documentée. Le sujet traité : La psychologie du Christ, l'un des plus ardus de notre théologie catholique, demeure toujours l'un des plus attrayants, comme l'un des plus féconds, en considérations dogmatiques et spirituelles. Exploré par un Maître de la scolastique, de la valeur de saint Bonaventure, ce problème revêt une importance dogmatique capitale et réserve de savoureuses satisfactions pour l'esprit comme pour le cœur. L'auteur a entrepris son travail dans un triple esprit : Présenter la pensée originale et personnelle de saint Bonaventure sur la psychologie du Christ. C'était la partie difficile et délicate de cet ouvrage, car l'œuvre du Docteur séraphique est vaste et exige, pour en saisir les nuances, même dans une édition aussi parfaite que celle de Quaracchi, une investigation longue et minutieuse. L'auteur a mis, en ce travail, toute sa sollicitude et sa vigilance et paraît avoir parfaitement réussi. La richesse et la variété de sa documentation sont étonnantes, illustrées en plus par des allusions fréquentes aux ouvrages contemporains et se reférant souvent à la doctrine parallèle du *Doctor communis :* Saint Thomas d'Aquin. Il faut signaler dans cette étude, outre les aperçus sur l'activité volontaire du Christ divisée en deux sections : Puissances actives du Christ ou la théologie de la volonté humaine du Christ — Puissances passives ou sensibilité du Christ avec diverses applications

pratiques, la manière originale de saint Bonaventure d'envisager la science du Christ : *Scientia de Verbo — Scientia in Verbo — Scientia a Verbo.* Trilogie suggestive de la triple science du Christ, que les auteurs actuels, à la suite de saint Thomas, appellent la vision béatifique, la science infuse, la science expérimentale. Notons cependant que la correspondance entre la synthèse de la science du Christ d'après saint Bonaventure et celle de saint Thomas n'est pas concordante en tous points et il faut éviter d'assimiler, par exemple, *Scientia in Verbo* et *Scientia infusa*, car, *scientia infusa*, d'après saint Bonaventure serait plutôt dans *scientia a Verbo* simultanément avec la *scientia experimentalis*, tandis que la *scientia in Verbo* regarde la vision ou connaissance dans le Verbe des créatures et la *scientia de Verbo* la vision béatifique. Il faut signaler également la conception spéciale de saint Bonaventure pour la connaissance des créatures dans le Verbe ou dans la vision intuitive. Le Christ connaît toutes les créatures, les possibles comme les réelles, non d'une science toujours actuelle, mais d'une science habituelle, position de saint Bonaventure, qui a eu toujours ses tenants, comme à notre époque Mgr Bartmann dans son Précis de théologie dogmatique. Le P. Hugon reconnaît le sérieux de cette opinion à côté de celle de saint Thomas (P. Hugon. Le Mystère de l'Incarnation. Paris 1940, p. 349).

A travers cet ouvrage, nous avons l'impression d'être vraiment à l'école de saint Bonaventure. L'auteur, selon le titre choisi : La psychologie du Christ chez saint Bonaventure, nous amène réellement chez saint Bonaventure. N'est-ce pas un réel avantage d'être à l'école d'un tel Maître, nous découvrant, à travers son génie, les splendeurs de l'âme du Christ ?

Le deuxième aspect de cette étude est le souci de l'auteur de rendre accessible le style, la méthode, l'esprit de saint Bonaventure, par une ingénieuse adaptation aux cadres de nos exposés modernes et par des explications appropriées, facilitant la lecture et l'assimilation de ces questions dogmatiques élevées.

Enfin, nous découvrons, tout le long de l'ouvrage, la preuve d'une sévère méthode historique, si chère aux Facultés de théologie de l'Université de Strasbourg. Chaque affirmation est contrôlée, appuyée d'un ou plusieurs textes et soumise à une explication justificative.

Nous avons eu parfois même l'impression que cette discipline rigoureuse dans la méthode et cette tendance à ramener les spéculations théologiques à des preuves quasi mathématiques de textes, a empêché l'auteur de reconnaître, une fois ou l'autre, la valeur de la méthode de saint Bonaventure et d'apprécier, aussi hardiment qu'il le mérite, son esprit, un esprit profondément théologique, aux magnifiques envolées, mais guidé toujours par l'amour, avec la tendance de tenir plus compte dans le Christ de l'action du Verbe que de celle de l'homme : *fides quærens intellectum* : « *Sur ce point — science acquise du Christ* — s'il est resté logique avec lui-même, le Docteur séraphique a été certainement victime de l'idéalisme christologique où il se complaisait (p. 128) ». Ne pourrait-on pas aussi bien poser la question, si cet idéalisme de saint Bonaventure n'est pas la meilleure manière de pénétrer avec nos moyens si limités le mystère de l'Homme-Dieu ou les merveilles de l'*Assumptus Homo?*

Il nous reste à souhaiter que soient nombreux les théologiens et les prêtres, et aussi les chrétiens cultivés, qui entrent en contact avec saint Bonaventure, guidés par un ouvrage si riche en aperçus bonaventuriens et conduits avec une telle maîtrise dans la méthode. Car, pénétrer, ne serait-ce qu'un peu mieux, ce mystère ineffable du Christ Jésus, *in quo sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ*, ne vaut-il pas cet effort ?

Fribourg. *A. Le Carou* O. F. M.

P. Galtier S. J. : Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères Grecs. (Analecta Gregoriana XXXV). — Romae, Aedes Universitatis Gregorianae. 1946. 290 pp.

Bekannt ist der Autor vor allem durch sein dogmengeschichtliches Werk L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles (Rom 1932). Ein mehr theoretisch spekulatives Ziel verfolgte er in einer früheren Arbeit über die Einwohnung der göttlichen Personen, L'habitation en nous des trois personnes (Paris 1928). Die dort vertretene eigenartige Stellung zu ihrem Wesen und zur substantiellen Gegenwart der Personen findet man, von A. Michel adoptiert, im D. Th. C., Artikel Trinité, Habitation dans les âmes. Das hier vorliegende Buch behandelt einzig die spezielle Frage der umstrittenen besonderen Einwohnung des Heiligen Geistes. Die Methode bleibt ausschließlich exegetisch, geschichtlich. Inwiefern können wir bei den griechischen Vätern einen Anhaltspunkt finden zu einer Lehre von einer besonderen Stellung des Heiligen Geistes im Werke der Heiligung und Vergöttlichung der Seele ? Können wir diesbezüglich, wie vielfach behauptet wurde, wirklich von einer eigenen traditionellen Lehre sprechen, die sich dem Abendland gegenüber stellt ?

Man braucht hier nur die Namen Petavius, Thomassin und Scheeben zu nennen, um auf der Stelle die Bedeutung einer solchen Untersuchung zu verstehen. Alle berufen sich einmütig auf die griechische Tradition ; doch, was besonders Beachtung verdient, über und in Abhängigkeit von Petavius. Er ist der erste, der theoretisch eine besondere Vereinigung mit der Person des Heiligen Geistes vertrat, und bleibt auch bis heute der einzige, der zu einer solchen These die umfassende patristische Vorarbeit gab. Es hat also zweifellos ein ganz besonderes Gewicht, wenn G. den Zitaten des berühmten Theologen nachgeht und sich jeweils klar die Frage nach dem sensus literalis des Textes stellt.

Die Reihe der Väter teilt sich von selbst in zwei Gruppen : vor dem Auftreten der großen Häresie bezüglich des Heiligen Geistes, und zweitens im Kampfe gegen dieselbe. Im Abschnitt über das Neue Testament folgt man den beiden grundlegenden Werken von Prat und Lebreton. Nach Ignatius wird mit besonderer Sorgfalt Irenäus behandelt. Seine Lehre des Heiligen Geistes ist reich und durch ergreifende Worte hindurch findet man einen ganz besonderen Nachdruck auf der Vermittlung des Geistes Gottes. Doch kann man durch einen Vergleich mit dem Wirken der beiden anderen Personen auf nichts ihm allein Zukommendes schließen. Ferner ist es vor allem der Kampf gegen den gnostischen Dualismus, der dem

Bischof von Lyon so unvergleichliche Worte entreißt über das unmittelbare Wirken des Geistes im Menschen. Hierauf folgt, nach nur kurz erwähnten Texten bei Clemens Alexandrinus, eine wiederum breiter angelegte Untersuchung über die wichtigsten Stellen bei Origenes. Dieser verdient für die erste Periode, mit Irenäus zusammen, weitaus das größte Interesse. Gregor, der Wundertäter, und Cyrill von Jerusalem schließen als Übergang zu den « großen Lehrern » den ersten Abschnitt des Buches ab.

Im zweiten Teil werden Athanasius, Basilius, die beiden Gregor und vor allem Cyrillus von Alexandrien eingehend behandelt. Als Vorbereitung zu letzterem : Theodor von Mopsuestia, Johannes Chrysostomus, Epiphanius und ganz besonders Didymus, der Blinde. Die zwei umfassendsten Studien gelten natürlich Basilius und Cyrillus.

Die Frage geht also um die besondere Vereinigung mit dem Heiligen Geiste, ob die in die Gnadenordnung erhobene Seele irgendwie zu ihm in ein besonderes Verhältnis trete. Verschiedene Wendungen schon der Heiligen Schrift scheinen einem solchen Gedanken entgegenzukommen. Besonders aber geht es hier um den in verschiedenen Formen ausgedrückten Gedanken der Väter, nach dem der Heilige Geist durch das, was ihm eigentlich, als proprium, zukommt, die Seelen der Christen heiligt. Zwei Möglichkeiten stehen offen, um diesen Gedanken zu interpretieren : erstens Untersuchung der betreffenden Texte nach Zusammenhang und Absicht der Verfasser, und zweitens Vergleich mit dem, was dieselben Autoren bezüglich der Vergöttlichung von Vater und Sohn aussagen.

Der Sinn des proprium, wodurch der Heiligmachende uns heiligt, ist bekannt. G. weist ihn für die einzelnen Fälle anhand des Kontextes nach. Die heiligmachende Kraft wird dem Heiligen Geiste als etwas ihm Eigentliches zugeschrieben in Bezug und im Gegensatz zu den Geschöpfen. Die geschaffenen Wesen können, selbst wenn sie heilig sind, nicht andere durch sich selber heilig machen, weil ihre Heiligkeit nicht ihr Eigen, sondern Teilnahme ist (ἐκ μετουσίας, ἐκ μετοχῆς). Der Heilige Geist jedoch heiligt durch etwas, das ihm proprium ist, durch sich selber (φύσει καὶ οὐσιωδῶς), und nicht durch etwas, das er empfangen. Es geht also hier um etwas, das ihm eigentlich zukommt auf Grund seiner Gottheit und nicht auf Grund dessen, wodurch er sich von Vater und Sohn unterscheidet. Auch wird verschiedentlich nachgewiesen, daß für die griechischen Väter die Heiligung der Seele stets von der göttlichen Natur ausgeht. Diesem entspricht auch ihre besondere Absicht, die fast in sämtlichen Texten, die für die besondere Einwohnung des Heiligen Geistes verwendet wurden, darin besteht, durch die Gott allein zukommende, heiligmachende Kraft die Gottheit des Sanctificators zu verteidigen.

Vergleicht man aber das, was in Bezug auf die Vergöttlichung von der dritten Person gesagt wird, mit dem, was diesbezüglich Vater und Sohn zugeschrieben wird, so ist Folgendes zu sagen. Sämtliche Wirkungen des Heiligen Geistes werden auch den beiden anderen Personen zugeschrieben. Auf Grund der verschiedenen Wendungen aber, mit denen dieselbe Wirkung von verschiedenen Personen ausgesagt wird, unterscheidet G. zwischen Rolle und Titel (220). Von einer besonderen Rolle des Heiligen Geistes

kann nirgends die Rede sein, besonders schon wegen der unzweideutigen Lehre der Einheit des göttlichen Wirkens nach außen. Unter einem besonderen Titel aber kann man wohl etwas einer Person im besonderen zuschreiben, doch wird dies dann immer im Sinne einer Appropriation erklärt. Von besonderer Bedeutung ist auch, zu bemerken, daß, suchte man nach einer besonderen Vermittlung einer einzelnen Person, man diese nicht unbedingt beim Heiligen Geiste suchen müßte. Man findet recht oft eine ähnliche Sonderstellung dem göttlichen Worte zugeschrieben. Cyrillus betont, daß dieses durch sich selber heilige (238), und bei verschiedenen Vätern, z. B. Ignatius (35), Origenes (78), Athanasius (130), wird das Werk der Heiligung fast mehr dem Worte als dem Heiligen Geiste zugeschrieben.

Aber wie steht es, wenn wir die Einwohnung nicht als Wirkung, sondern als terminus immediatus dem Heiligen Geiste zuschreiben, wenn, wie behauptet wurde, die geheiligte Seele nur durch den Heiligen Geist zu Vater und Sohn in Beziehung tritt? G. will diesbezüglich eher an eine umgekehrte Ordnung glauben. Heiligung in erster Linie durch die Vereinigung mit Vater und Sohn (180, 236-238, 279), diese ist letztes Ziel (79, 237-240), und nicht eine Folge der Vereinigung mit dem Heiligen Geiste. Letztere wird in verschiedenen Fällen nicht eigentlich als Vergöttlichung, sondern als Vervollkommnung des Menschen, als Vorbereitung zur Vereinigung mit Sohn und Vater aufgefaßt (46-48, 275). — Soweit im allgemeinen der Gedankengang und die Ergebnisse.

Über Cyrillus mag einiges für sich hervorgehoben werden, was für die theologische Frage von ganz besonderer Bedeutung ist. Nach ihm vor allem wurde der Titel « Sanctificator » als Argument gebraucht für die besondere Einwohnung des Heiligen Geistes. Speziell wird bei Petavius der Ausdruck αὐτουργεῖν unterstrichen, nachdem der Heilige Geist durch sich selber uns heiligt und sich mit uns unmittelbar vereinigt. Aber auch hier wird nichts anderes gesagt, als daß er nicht durch eine von außen empfangene Kraft, sondern durch seine eigene, ihm wesentliche, heiligt (223), genau wie Christus nicht durch einen anderen geheiligt wurde, sondern durch sich selber seinen Leib sich heiligte (226). Dasselbe gilt auch für die vielbesprochene « Siegelung », durch die der Seele das Abbild Gottes eingeprägt wird, was einzig durch Gott geschehen kann (223).

Die wichtigsten Texte jedoch bleiben von der theologischen Problematik aus jene, in denen die Heiligkeit fast als eine proprietas personalis aufgefaßt wird, indem die Heiligkeit des Geistes mit der Vaterschaft des Vaters und der Sohnschaft des Sohnes verglichen wird. De Trinitate, VII, bezeichnet Cyrillus den Namen « Heilig » des Heiligen Geistes als τῆς οὐσιώδους ποιότητος δεικτικόν, ebenso wie für den Vater der Name Vater und den Sohn der Name Sohn. In zwei anderen Stellen bei Basilius, Ep. 214, 4 und 236, 6 (169), wird die heiligmachende Kraft und die Heiligung ebenfalls mit den Proprietäten des Vaters und des Sohnes in Parallele gestellt. Gewiß handelt es sich hier um sorgsam zu interpretierende Stellen, die vor allem nach ihrem Gesamtzusammenhang rufen. G. gibt folgenden Kommentar. Für Basilius ist zunächst auf Brief 38 hinzuweisen, wo ganz

besonders deutlich das Charakteristische des Heiligen Geistes gesucht und gemäß dem Hervorgehen aus dem Vater und dem « nach und mit dem Sohn gedacht werden » bestimmt wird. Ferner ist die Flüchtigkeit der beiden Briefe zu beachten und im ersten Falle ganz besonders der für tiefere Gedankengänge nur wenig vorbereitete, weltliche Empfänger (169-174). — Ähnliche Bemerkungen fallen für Cyrillus weg, handelt es sich doch hier um die berühmten Dialoge De Trinitate. Umsomehr wird der Zusammenhang des Textes analysiert. Nach G. will Cyrillus hier sagen, daß die Heiligkeit dem Heiligen Geiste nicht akzidentell, sondern wesentlich zukomme, genau wie auch die Vaterschaft und Sohnschaft nichts Akzidentelles bezeichnen (230). Es geht auch hier um die Pneumatomachen, die nicht eine wesentliche Heiligkeit wollten, sondern eine von außen, durch den Sohn. Ferner gebraucht Cyrillus, um das Charakteristische einer Person zu bezeichnen, den besonderen Ausdruck « Seinsweise », ὁ τῆς ὑπάρξεως τρόπος. Diese wird für den Heiligen Geist nicht durch die Namen Geist und Heilig, sondern dadurch bestimmt, daß er dem Vater und dem Sohne angehört (231).

Nach G. kann die These einer besonderen Einwohnung des Heiligen Geistes nirgends bei den griechischen Vätern einen Anhaltspunkt finden. Schon ihre exakte polemische Stellung genügte, um dies vor Augen zu führen. Der Beweis der Gottheit, der göttlichen Natur der dritten Person durch ihre heiligmachende Kraft läßt erkennen, daß für sie die Heiligung der Seele nicht unmittelbar von der Person, sondern eben von der gemeinsamen Natur ausgeht. Nicht nur der Heilige Geist, sondern auch der Vater und der Sohn besitzen dieselbe heiligmachende Kraft, oder vielmehr geht sie von Vater zu Sohn und Heiligem Geiste über. Wenn die für den Osten berühmte trinitarische Formel « vom Vater, durch den Sohn, im Heiligen Geist » uns etwas Besonderes zu sagen vermag, so ist es nach G. eher dies, daß die gesamte Vergöttlichung der Seele nicht von der Vereinigung mit dem Heiligen Geiste, sondern in erster Linie von der durch den Geist erlangten Vereinigung mit dem Sohn und dem Vater abhängt (273-278).

Zu diesem Ergebnis ist aber zu bemerken, daß G. bezüglich der Stellung des Heiligen Geistes ausschließlich von der Lehre Petavius' ausgeht. Die positive Stütze einer solchen These wird durch das gegenwärtige Buch entkräftet. Doch ist damit noch nicht das letzte Wort gesagt ; ist doch jene Position erstens schon wegen der unmittelbaren Vereinigung mit der Person im Gegensatz zur Natur und zweitens durch die Vereinigung quasi per concomitantiam mit den anderen beiden Personen, als sehr extrem zu bezeichnen.

Auch weist der Verfasser verschiedentlich daraufhin, daß es den Vätern um eine Frage der Existenz und des Glaubens gehe und nicht um eine theologische Lehre. Damit schon scheint er einen Anhaltspunkt für eine theologische Wahrheit auszuschließen. Aber wie können wir trennen ? Sucht man nicht eben gerade die Lehre des Glaubens als Ausgangspunkt für die Spekulation ? Können wir bei den erwähnten Vätern nicht neben der Hauptabsicht der Verteidigung noch eine ganz besonders entwickelte, aus der Heiligen Schrift gewachsene Lehre des Heiligen Geistes erkennen ?

Zweifellos besteht das Hauptverdienst der Arbeit, neben der äußerst wertvollen Kritik Petavius', darin, die wichtigsten Texte der griechischen Patristik zu bieten, die sich auf die Stellung des Heiligen Geistes zur Vergöttlichung des Menschen beziehen, sie kurz zu erläutern und sie vor allem in ihren Hauptzusammenhang zu stellen. Damit mag das Werk nicht nur ein Beitrag, sondern in mancher Beziehung eine Quelle bleiben.

Besonders mag noch die ausführliche Einleitung Erwähnung finden, in der verschiedene, oft übliche Antithesen zwischen Westen und Osten in besseres Licht gestellt werden (12-19). Sowohl bezüglich der allgemeinen Lehre der heiligsten Dreieinigkeit, als auch betreffs der Beziehungen zu den Geschöpfen, besonders in der Gnadenlehre, kann man kaum von zwei verschiedenen theologischen, das heißt wissenschaftlich entgegengesetzten Synthesen sprechen. Die besondere Art der griechischen Väter ist durch ihren unmittelbaren Kampf, das heißt eben praktisch bedingt, und ihre Verteidigung gilt der Wahrheit « an sit ». Im Westen jedoch sucht man die Frage des « wie » zu umfassen. Wenn also bezüglich der Gnade die Griechen die Gegenwart der göttlichen Personen betonen, so geht es ihnen um die Existenz der Personen, um ihre Göttlichkeit und darum, daß sie letzter Ursprung der Vergöttlichung sind, während man im Westen nach der Art und Weise fragt, wodurch die Personen gegenwärtig werden und den Menschen vom Menschen aus in die göttliche Ordnung erheben. Es geht also eher um zwei verschiedene Fragen, als um zwei verschiedene wissenschaftliche Konzeptionen. Gewiß berühren sich die Probleme ; darin ist gerade die Fruchtbarkeit und das Interesse begründet, das die griechischen Väter verdienen ; doch genügt die genaue Unterscheidung der Frage, um diesbezüglich nicht von einer wirklich « anderen » Lehre zu reden.

Rom. *H. Stirnimann* O. P.

Geschichte

1. **J. de Ghellinck S. J. : Patristique et moyen âge.** (Etudes d'histoire littéraire et doctrinale.) Tome I : *Les recherches sur les origines du symbole des apôtres.* — Bruxelles, Ed. Universelle. — Paris, Desclée de Brouwer. 1946. x-278 SS.

2. **P. Nautin : Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Eglise pour la Résurrection de la chair.** (Etude sur l'histoire et la théologie du symbole.) — Paris, Ed. du Cerf. 1947. 68 SS.

1. J. de Ghellinck ist ein rühmlich bekannter Meister der Erforschung patristischer und mittelalterlicher Literatur, der in jahrzehntelanger fruchtbarer Lehrtätigkeit zahlreiche Schüler zur wissenschaftlichen Arbeit auf diesen Gebieten herangebildet hat. Von seiner Erfahrung darin, zugleich von seiner Stoffbeherrschung zeugt besonders das weitverbreitete Buch : « Les exercices pratiques du séminaire en théologie » (3. Aufl. 1945). Wie er im Vorwort des uns zur Rez. übergebenen sagt, war es ihm neben so intensivem Unterricht nicht vergönnt, geplante größere einheitliche Werke zu

liefern. Hier hat er drei von 1940 bis 1945 in verschiedenen Zeitschriften veröffentlichte Abhandlungen revidiert, erweitert, um passende Einleitung und Schluß samt doppeltem Anhang ergänzt, zu einem stattlichen Band vereinigt. Dieser bietet uns einen detaillierten Überblick, eine Art Rechenschaftsbericht oder eine Chronik über die gelehrten Untersuchungen zur Entstehung des sog. apostolischen Glaubensbekenntnisses im Lauf von vier Jahrhunderten. Was das an beharrlichem Studium, Wissen, Scharfsinn beim Verf. voraussetzt, zeigt schon eine erste allgemeine Durchsicht des Buches. Eingehendere Lesung aber offenbart zudem, welches Maß stiller Bescheidenheit solche Arbeit verlangt, die doch nicht minder notwendig ist als eigene selbständige Forschungen. Einerseits nämlich hatte sich der Verf. zur geduldigen Prüfung auch jener Erörterungen verurteilt, die geringen Ertrag versprachen und ihm persönlich jedenfalls kaum neues Licht bringen konnten. Im Lauf der Beschäftigung mit der Fülle von Erscheinungen mußte ihn ferner oft die Frage plagen, ob die für eine gesicherte Ursprungsgeschichte der altehrwürdigen Glaubensformel vielfach kümmerlichen Ergebnisse die Mühe lohnten, so treu und gewissenhaft allem und jedem weiter nachzugehen. Seine Bemerkungen im Schlußwort verraten es: « Arrivé au terme de ces minutieuses enquêtes, le lecteur se sentira peut-être envahi par une impression décevante : malgré l'énorme labeur des études accumulées depuis cinquante ans, on est péniblement forcé d'avouer qu'il reste encore beaucoup à faire ... faudra-t-il avouer qu'il vaut mieux renoncer à scruter des ténèbres, où les yeux se fatiguent inutilement sans résultat appréciable ? ... » (S. 221 f.). Anderseits hat der Verf. der Theologie im allgemeinen eine wertvolle, der künftigen Spezialarbeit über das Thema aber eine, man kann sagen unentbehrliche Handreichung geboten. Denn sein maßvolles, treffendes Urteil sichtet, läßt allem irgendwie Brauchbaren Recht widerfahren, weist die Richtung, aus der neue Klärung kommen mag. Der 2. Anhang bietet auf mehr als 20 Seiten ein chronologisches Verzeichnis der Beiträge zur Geschichte des Glaubensbekenntnisses von 1842 bis 1945. Es mag sein, daß das eine oder andre doch übersehen wurde, wie z. B. Bardy in Revue d'Histoire ecclésiastique 1946, 446 bemerkt, besonders etwa für weiterzurückliegende Jahrzehnte oder wenn der Titel eines Artikels keine Beziehung zum Symbolum anzeigt. Ein sorgfältiges alphabetisches Namens- und Sachverzeichnis erleichtert noch wesentlich den Gebrauch dieser vorzüglichen Informationsquelle. Gewisse sogar wortwörtliche Wiederholungen erklären sich daraus, daß sie ursprünglich je selbständigen Aufsätzen für verschiedene Zeitschriften entstammen, so etwa S. 88 f. und 187 über den Text von Dêr-Balyzeh. Selten stößt man auf kleinere Fehler bei Nennung der gar reichlichen deutschen Literatur.

2. Auch die letzten Jahre haben Zuwachs an Arbeiten über die Anfänge eines Glaubenssymbols im christlichen Altertum gebracht, wie die von Carpenter (Bulletin de théologie ancienne et médiévale, V, 557 ; 574), Cullmann (ebd. 542 f.), Liberty (ebd. 544), Holstein (Les formules du symbole dans saint Irénée, in : Recherches de science religieuse 1947, 4, 454 ff.). Eine solche Untersuchung wäre für ein Teilstück die oben

genannte von Nautin. Gerade sie ruft ins Bewußtsein, daß neue Entdeckungen und Feststellungen hier nicht ausgeschlossen, jedenfalls sehr wünschenswert sind. N. neigt dazu, im Titel seiner Abhandlung eine älteste Gestalt des Symbolschlusses zu sehen, die noch wenige Elemente enthält, diese aber in passendem inneren Zusammenhang. Das 1. Kapitel versucht zunächst den Nachweis, daß es der echte Wortlaut der dritten Frage im Taufritus der Paradosis Hippolyts von Rom war, deren griechischer Urtext bislang verschollen bleibt. N. glaubt, es entnehmen zu können aus dem Vergleich der lateinischen, koptischen, arabischen und äthiopischen Version untereinander und mit drei von der Paradosis abhängigen Urkunden : den arabischen « Canones des Hippolyt », dem syrischen « Testament unsres Herrn Jesus Christus » und den griechischen « Apostolischen Konstitutionen ». Dem echten Text Hippolyts steht nach Urteil der Forschung die Wiedergabe in den lateinischen Bruchstücken am nächsten, die übrigen hätten sich offensichtlich Erweiterungen und Änderungen erlaubt. Dennoch meint N., die von Hippolyt gewollte innere Verbindung der drei Glaubensartikel besonders aus den « Apostolischen Konstitutionen » herauslesen zu sollen, freilich bei Wiederherstellung der abgeänderten Frageform und Streichung der langen eingeschalteten Erweiterungen. Der rekonstruierte Urtext wäre dann : « Πιστεύεις καὶ εἰς (τὸ) πνεῦμα (τὸ) ἅγιον ἐν τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν ; » Der Sinn liege auf der Hand : es soll bekannt werden, daß das Pneuma hagion in der Kirche wirkt, sie heiligt und die Auferstehung des Fleisches bewirken wird. Bestätigung holt N. aus den andern genannten Übersetzungen und Urkunden nach Auswahl, soweit er sie günstig findet. Ferner beruft er sich auf mehrmals in Hippolyts Paradosis (und C. Noet.) vorkommende Doxologien des Wortlautes : « Ehre sei dem Vater und dem Sohne mit dem Heiligen Geiste in der heiligen Kirche », einmal sogar als allgemeine liturgische Anweisung. Die sonst zuverlässige lateinische Version bringt die dritte Tauffrage aber so : « Credis in spiritu sancto et sanctam ecclesiam et carnis resurrectionem ? » N. denkt, ihr für diese Stelle die Autorität absprechen zu können, da sie an einer andern unverkennbar falsch übersetze. Diese andre wäre nach N. eine Formel für Ölsegnung. Er täuscht sich leider : laut Kontext sind es Worte bei Darreichung von Wasser, honigvermischter Milch und dem konsekrierten Wein an die Neugetauften : « Cum honestate adstent et cum moderatione : primus qui tenet aquam, secundus qui lac, tertius qui vinum. Et gustent qui percipient de singulis ter dicente eo qui dat : In Deo patre omnipotenti. Dicat autem qui accipit : Amen. Et domino Iesu Christo et spiritu sancto et sancta ecclesia. Et dicat : Amen. Ita singulis fiat. » (Vgl. Funk, Didascalia et Constitutiones apostolorum, II, S. 112 ; Duchesne, Les origines du culte chrétien, 5. Aufl. 1925, S. 556 ; Hippoliyte de Rome, La Tradition apostolique, ed. B. Botte, 1946, S. 55.) Handelte es sich da um eine eigentliche Weihung oder Segnung, so hätte N. mit der behaupteten Unwahrscheinlichkeit vollkommen recht, Gleichordnung der Kirche mit den drei göttlichen Personen in einem Segensspruch wäre höchst sonderbar. Minder unwahrscheinlich aber klingen diese Worte als Abnahme einer Art Glaubensbekenntnis, was sie,

wie eben in den Tauffragen, wohl eher sind. Die Bedeutung von « ter dicente ... » erklären wir uns am besten wie E. Hennecke (Neutestamentliche Apokryphen, 2. Aufl., S. 580) : = « jeder der drei Geber ». N. vermutet, im griechischen Text habe hier alle viermal « ἐν » gestanden, das viertemal jedoch mit dem Sinn, den Ort des Heiligen Geistes anzugeben, was der lateinische Übersetzer nicht erkannte : es ging ihm nicht auf, daß Hippolyt stets diese innige Verbindung zwischen Pneuma hagion und heiliger Kirche betonen wollte. Er hat deshalb auch in der Tauffrage « εἰς » und « ἐν » mit gleicher Bedeutung auf « πιστεύεις » bezogen, für das zweite und dritte Glied gestrichen und durch « et » ersetzt.

Die folgenden drei Kapitel bei N. dienen dem Hinweis auf Texte der Heiligen Schrift und frühen Patristik, welche allenfalls Ansätze, Vorlagen für die Herstellung jener inneren Zuordnung zwischen Pneuma, Kirche und Auferstehung des Fleisches bieten konnten. Darunter verdient Röm. 8, 11 besondere Beachtung. Die Prägung der Formel möchte N. aber Hippolyt selbst zuschreiben.

Trotz der mit bestechender Frische und großem Geschick entwickelten Gründe scheint die Unterlage ungenügend zur Sicherung der Annahme, dies sei die ursprüngliche, erste Fassung jener drei Glieder des Glaubensbekenntnisses gewesen. Könnte es sich nicht um eine bereits sekundäre, nachträgliche Stilisierung handeln, freilich im Anschluß an richtige, in Schrift und Überlieferung vorfindliche Gedanken ? Sogar die Frage bleibt u. E. vorderhand offen, ob Hippolyts Paradosistext wirklich so lautete, wie der Verf. will. Der Berufung auf die Doxologien hält B. Botte (Bulletin de théologie ancienne et médiévale, V, n. 706) entgegen, Hippolyt beziehe die Worte « in der heiligen Kirche » wahrscheinlich auf den ganzen trinitarischen Lobpreis, nicht bloß auf den Heiligen Geist. Die Sache zur Diskussion gestellt und damit weitere Nachforschungen angeregt zu haben, ist für N. schon ein ansehnliches Verdienst.

Schöneck. *C. Zimara,* S. M. B.

G. B. Fowler : Intellectual Interests of Engelbert of Admont. (Studies in History, Economics and Public Law Edited by the Faculty of Political Science of Columbia University, N. 530.) — New York, Columbia University Press. 1947. 251 SS.

Die vielseitige Gestalt des Benediktinerabtes Engelbert von Admont (ca. 1250-1331), die bis jetzt keine Gesamtwürdigung erfahren hat, bietet ein geradezu verlockendes Thema zu einer höchst interessanten Studie. Mönch des alten Benediktinerordens und als solcher Erbe einer Jahrhunderte währenden und stets lebendigen geistigen Tradition, lebte er mitten in der Blütezeit der Hochscholastik, die neues Gedankengut mit neuen Methoden verarbeitete. Engelbert, als echter Benediktiner, verleugnete keine dieser beiden Strömungen. Mit der ersten ist er so eng verbunden, daß er direkt als Mystiker bezeichnet wurde (Josef Bernhart). Und mit Recht, denn eine ganze Reihe von Werken Engelberts weisen schon durch

ihren bloßen Titel darauf hin, daß sie auf einer Linie stehen mit den Werken eines Bernhard von Clairvaux, eines Jeannelin von Fécamp usw. Ihre Eigenart ist beschauliches Sichversenken in die Tiefe der Glaubenswahrheiten. Deshalb besitzt Engelbert ganz sicher auch eine « spiritualité », eine geistige Lehre, die sein eigenes Innenleben widerspiegelt. Auf der anderen Seite aber erhielt Engelbert eine vollständige scholastische Ausbildung : in grammaticalibus et logicalibus in St. Veit in Prag, in der Philosophie in Padua unter Magister Wilhelm von Brescia, dann in der Theologie im Dominikanerkloster derselben Stadt. Eine nicht geringe Zahl seiner Werke hat daher auch ausgesprochen scholastisches Gepräge : Kommentare zu Schriften des Corpus Aristotelicum und andere Werke mit bewußt durchgeführter dialektischer Methode. Ja, er greift auch gelegentlich in scholastische Tagesfragen ein, wie in seinem De corpore Domini gegen Johannes Quidort, oder in seinem De ortu et progressu, statu et fine Romani imperii.

Ob F. mit seiner Studie der ganzen Eigenart Engelberts gerecht wird ? Wie der Titel « Intellectual Interests » zu erkennen gibt, behandelt er bloß die rein intellektuelle Seite des Abtes, sagen wir : Engelbert als Scholastiker. Die geistige Lehre (spiritualité) darzustellen, oder Engelbert als Mystiker zu würdigen, wird nicht unternommen. Ob eine Absicht vorlag, diese Seite Engelberts zu leugnen, entzieht sich unserm Urteil.

Die Darstellung selbst, die F. uns bietet, beruht auf breiter Basis. Das gesamte Quellenmaterial, ediertes und inediertes, wurde herangezogen, und die umfassende Literatur gesichtet und genau verarbeitet. Der Lebensabriß Engelberts (Chapt. II) beruht hauptsächlich auf dem autobiographischen Brief « ad Magistrum Ulrichum ». Die folgenden Kapitel behandeln Theologie und Religion (III), Natur (IV), Psychologie (V), Erziehung und Moral (VI), Literatur, Kunst und Musik (VII), Geschichte (VIII). Ein letztes Kapitel ist den sozial-politischen Ideen Engelberts gewidmet, in dem vor allem seine Anschauungen über Kirche und Imperium, dem damals sehr aktuellen Problem, dargelegt werden.

Hie und da geht F. vielleicht etwas zu schablonenmäßig vor. So z. B. hebt er hervor (38), daß zum Unterschied von den meisten Theologen, die in Dominikanerschulen ausgebildet wurden und ihre schriftstellerische Tätigkeit mit einem Sentenzenkommentar begannen, Engelbert keinen solchen aufzuweisen hat. Ebensowenig sind uns von ihm bekannt quodlibeta, disputationes, annotationes oder reportata (ebenda). Alle so betitelten Werke sind aus dem Unterrichtsbetrieb entstanden. Wenn es feststünde, daß Engelbert in einer Schule als Lehrer (im scholastischen Sinn) aufgetreten wäre, so wäre eine Frage nach diesen Schriftgattungen berechtigt. Da dies jedoch nicht der Fall war, so erübrigt sich die Fragestellung.

Am Anfang von Kap. IV kommt F. auf das Grundproblem der Scholastik zu reden, die Harmonie zwischen Glaube und Vernunft, und nennt dieses mit Harnack « das größte Pseudo-Problem » der Geschichte. Moderne Denker, fügt er hinzu, heben die gegenseitige Ausschließung der beiden Begriffe hervor. Wenn F. sich auch zu diesen modernen Denkern rechnet, so wäre für ihn also das mittelalterliche christliche Gedankengut nichts als eine Kuriositätensammlung. Es steht dagegen fest, daß die gesamte abend-

ländische Kultur (also auch die amerikanische, so weit sie christlich ist) eng mit dem Mittelalter verwachsen ist, und der lebende Geist des Mittelalters lebenspendend an uns weiterwirkt. Auf diesem Standpunkt stehen viele moderne Denker, die sich wohl mit Harnack messen dürfen.

Trotz dieser Unebenheiten hat F. ein Werk geschaffen, das von bleibendem Wert ist als Beitrag zur besseren Kenntnis des großen Benediktinerabtes. Von größter Bedeutung ist die im Anhang A (183-221) gegebene Zusammenstellung des Schrifttums Engelberts, nach echten und zweifelhaften Werken geschieden, mit genauer Angabe der Anfangs- und Schlußworte der einzelnen Werke, der Handschriften und etwaiger Druckausgaben.

Rom, S. Anselmo. *J. Müller* O. S. B.

E. Hocedez S. J. : Histoire de la théologie au XIXe siècle. T. III : *Le règne de Léon XIII, 1878-1903.* (Museum Lessianum. Sect. théol., No 45). — Bruxelles, l'Edition Universelle. — Paris, Desclée De Brouwer. 1947. 418 pp.

Le livre du P. Hocedez vient à son heure. L'œuvre analogue de l'abbé Bellamy, publiée en 1904, ne pouvait constituer qu'un premier essai de synthèse, assez bref. L'étonnante et lente ascension qui reconstruisait des édifices et un enseignement théologiques puissants, différenciés et, sur certains plans, vraiment fouillés, après les ruines accumulées par le XVIIIe siècle et la Révolution française, méritait une étude d'ensemble sérieuse et étendue. Un recul de près d'un demi-siècle, de nombreuses monographies parues sur les hommes, les écoles et les crises, d'excellents répertoires comme le *Dictionnaire de Théologie catholique* ou le *Lexikon f. Theologie u. Kirche* permettaient d'aborder plus aisément la tâche. Le P. H. distribue sa matière en trois tomes : le premier doit décrire l'état de décadence de la théologie au sortir de la Révolution ; le deuxième doit être consacré à ses progrès, aux essais « généreux, mais imprudents » de professeurs éminents pour adapter leur science aux philosophies de leur temps ; le troisième s'attache à présenter l'efflorescence théologique sous le règne de Léon XIII. Ce troisième tome, seul, a paru.

Le P. H. remarque avec justesse que les échanges entre les centres intellectuels dans l'Eglise deviennent si faciles et si étroits à la fin du XIXe siècle que les progrès et les disputes, dépassant les frontières, sont maintenant universels. Il est donc possible d'exposer leur histoire sous une forme synthétique. Après une brève évocation du temps et du milieu, l'A. énumère quelques symptômes généraux du mouvement théologique : restauration du thomisme, progrès de l'esprit critique, essor de la théologie positive, etc. Viennent alors une série de controverses sur la méthode de la théologie : nature, forme intellectuelle, place parmi les connaissances humaines et les données modernes. Un autre chapitre raconte l'évolution de l'apologétique, dont le rôle est alors si considérable. Un autre encore, les grandes questions de dogme et de morale sur lesquelles la discussion porte de préférence. Enfin, le dernier chapitre brosse un panorama de la science sacrée selon les écoles et les nations sous le règne de Léon XIII. Les

chapitres se divisent en autant de paragraphes qu'il existe de controverses. A la fin de chaque paragraphe, des bibliographies, accompagnées parfois de notices, donnent des indications sur les écoles ou les théologiens principaux. Elles sont fort succinctes. Elles contiennent, en plus des ouvrages théologiques essentiels que le texte n'avait pas mentionnés, de bonnes monographies relatives aux maîtres et aux écoles.

Le P. Hocédez nous offre de la sorte une œuvre de consultation facile et fructueuse, remplie de données de tout genre : c'est ainsi que 25 pages sont consacrées au problème de l'essence du sacrifice de la messe, 38 au progrès de l'apologétique. Il ne cache pas qu'il travaille souvent de seconde main : comment aurait-il pu relire toute la littérature, souvent polémique, qui constitue la matière du livre ? Du moins a-t-il soigneusement relevé ses données (signalons cependant quelques *lapsus :* Ketteler appelé systématiquement Kettler, Toniolo appelé Tonolio, pp. 184, 190, 409, 414). L'effort de synthèse est remarquable également. Est-il aussi poussé qu'on aurait pu le désirer ? Il ne semble pas que le P. H. ait dégagé dans les parties encore inédites de son ouvrage quelques grandes inspirations théologiques dont il suivrait dans son troisième tome les progrès et les heurts. La facilité avec laquelle ce tome se sépare des deux précédents est significative. La distribution des chapitres en une poussière de controverses disparates fournit un signe de même nature. Dans une période si vivante et si réfléchie de la spéculation théologique, les grandes disputes ne pouvaient être sans liaisons entre elles, même lorsque les traditions d'école s'obstinaient à maintenir un arsenal un peu hétéroclite de querelles anciennes. Pour prendre un exemple : la position d'un Gardeil ou d'un Mandonnet dans la dispute des systèmes de moralité n'est pas, comme on le laisse entendre (p. 334), une reprise du probabiliorisme. C'est un effort pour dépasser une querelle malheureusement engagée, et retrouver, grâce aux principes de la science morale de saint Thomas, une autre position. Cet essai prend place à son tour dans un effort plus vaste pour redécouvrir dans sa pureté naissante l'inspiration du Docteur angélique. Nous rejoignons ainsi l'une des dominantes de la vie théologique au temps de Léon XIII.

Une autre question se pose alors. Une synthèse qui voudrait suivre les grandes inspirations théologiques du XIX[e] siècle peut-elle se terminer, comme le fait l'ouvrage présent, au moment de la mort de Léon XIII ? L'étude de l'abbé Bellamy, publiée en 1904, avant la crise moderniste, manquait des perspectives nécessaires pour comprendre la fin du XIX[e] siècle. Le P. H. le remarque fort bien. Mais lui-même, en arrêtant son exposé en 1903, ne le prive-t-il pas de sa conclusion ? C'est si vrai qu'il lui faut souvent dépasser ce terme artificiel. Seule la première guerre mondiale constitue une coupure suffisante, semble-t-il. Si le P. H. n'a pas voulu aller tout à fait jusque là, c'est peut-être qu'il ne voulait pas surcharger son volume des destinées de la théologie au temps du modernisme, ou parler de contemporains. Un tome quatrième terminera-t-il un jour l'ouvrage ? Souhaitons-le, en attendant la publication rapide des deux premiers tomes, qui doivent nous apporter beaucoup.

Fribourg. *M. H. Vicaire,* O. P.

A. Walz O. P. : Compendium historiae Ordinis Praedicatorum. Editio altera recognita et aucta. — Romae, Pontificium Athenaeum « Angelicum ». 1948.

Das Compendium, das seit Jahren vergriffen war und immer wieder verlangt wurde, liegt nun in zweiter verbesserter und bedeutend vermehrter Auflage vor. Statt 644 Seiten umfaßt es nun deren 733. Die Erweiterungen betreffen vor allem die neuere und neueste Zeit : die auswärtigen Missionen, den Dritten Orden, die Klöster der Schwestern vom zweiten und dritten Orden. Eingehend ist die Entwicklung der verschiedenen Provinzen im 19. und 20. Jahrhundert beschrieben. Die Zahl der §§ ist die gleiche geblieben (127), aber die Einteilung ist mehrfach geändert worden. Dankenswert ist, daß die Anmerkungen nun unter den Text gesetzt sind. Man hat jetzt einen Überblick über den heutigen Stand des Ordens, und das will ja auch ein Zweck des Buches sein. Überall spürt man die verbessernde Hand, bisweilen nur an einem einzigen Satze. So ist z. B. die angebliche Bulle vom 22. Dezember 1216 (Nos attendentes) mit Stillschweigen übergangen. Die neueste Literatur ist hineingearbeitet ; in Rom ist man am ehesten in der Lage, einen Gesamtüberblick über den Orden und die internationale Literatur, soweit sie den Orden betrifft, zu gewinnen. Die Zahl der Mitglieder beträgt heute rund 7500, 1921 waren es nur 4724.

Die Verdienste des Buches sind bekannt und brauchen nicht besonders hervorgehoben zu werden. Es war nicht leicht, auf diesem Raume die ganze Geschichte des Ordens zusammenzudrängen. Es wäre auch leichter gewesen, eine moderne Sprache zu gebrauchen. Da aber das Compendium für alle Nationen dienen sollte, so mußte das Latein gewählt werden. Einige Unebenheiten, die sich daraus ergaben, muß man mit in Kauf nehmen.

Man wird das Compendium in der neuen Bearbeitung mit Nutzen zum Nachschlagen benutzen, es nennt so manchen Namen und gibt die entsprechende Literatur an, die man sonst nur mit Mühe oder gar nicht finden würde. Man darf dem Verfasser zu der Neubearbeitung gratulieren.

Freiburg. *G. M. Löhr* O. P.

F. Blanke : Bruder Klaus von Flüe. Seine innere Geschichte (Zwingli-Bücherei 55). — Zürich, Zwingli-Verlag. 1948. 119 SS.

Ein anregendes Büchlein. Der Kirchenhistoriker der Zürcher Universität will nicht den äußern Lebenslauf des Bruder Klaus, sondern seine innere Entwicklung schildern. Und er tut es mit einem Verständnis, das wir nur hochschätzen können. Er hat sich die Sache nicht leicht gemacht : die Hälfte des Büchleins ist den Belegen und ihrer Erklärung gewidmet. Zu allen Fragen und Deutungen nimmt er Stellung, zustimmend oder ablehnend oder auf eine Deutung verzichtend (S. 51). Die Melancholie, die Bruder Klaus in den Jahren vor seinem Einsiedlertum befällt, will er mit beachtenswerten Gründen damit erklären, daß Klaus noch nicht völlig mit dem Willen Gottes einverstanden ist, der ihn in den Ranft schicken will. Die Erklärung Oehls, der darin die Periode der « finstern Nacht des

mystischen Leidens » sehen will, ist aber doch nicht so unhaltbar ; wenn Klaus auch damals noch kein vollendeter Mystiker war, so war er doch auf dem Wege dazu. Zu S. 42-43 ist zu bemerken, daß gewiß die Mehrheit der deutschen Dominikaner gegen die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Marias war, allein ein bedeutender Gelehrter unter ihnen, Hans Streler, Professor in Wien und Köln tritt dafür ein und sein Zeugnis findet sich gerade in einer Basler Dominikanerhandschrift (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, Heft 19, 162). Blanke weist (S. 29 bzw. 91) die Behauptung ab, als ob Klaus zu den Gottesfreunden im Elsaß habe ziehen wollen, m. E. mit Recht ; denn gab es damals, Mitte des 15. Jahrhunderts, noch deren im Elsaß ? Wenn von « hochgespanntem Selbstbewußtsein » des Bruder Klaus die Rede ist, von « hochgesteigertem Berufungsgefühl » (S. 113 f., 117, 119), so darf man nicht vergessen, daß das mit tiefster Demut gut vereinbar ist.

Eine Hauptfrage ist der Untersuchung gewidmet, was von den Visionen zu halten sei, die Bruder Klaus im Mutterschoß gehabt haben will (S. 111-119). Blanke legt alle möglichen Erklärungen vor und glaubt zuletzt auf Jeremias 1, 5 rekurrieren zu können : Klaus wußte, daß Gott auch mit ihm etwas Besonderes vorhabe ; von da war kein weiter Schritt mehr zu der Gewißheit, daß Gott ihm, dem visionär angelegten Menschen, schon im Mutterschoß in Gesichten begegnet sei. S. 80 Anm. zu S. 15 muß es statt Misericordia*m* heißen misericordi*a*. Die Abhandlung schließt mit dem bemerkenswerten Satz « Uns Kindern der modernen Zeit will es freilich schlecht in den Sinn, daß einer, um andern etwas zu sein, zuerst Einsiedler werden muß. Das ist nicht mehr unser Weg. Und doch steckt in dem Nebeneinander, das wir bei dem Eremiten N. v. Fl. antreffen, nämlich in dem Nebeneinander von mystischer Abgeschiedenheit und apostolischem Wirken, von Versenkung in Gott und Einwirkung auf die Welt, eine bleibende Wahrheit. Ich möchte sie so ausdrücken : Je mehr wir vom Irdischen gelöst sind, desto mehr haben wir Vollmacht, das Irdische umzuwandeln ; je mehr wir in die Tiefe wachsen, desto mehr können wir andern dienen. »

Freiburg. *G. M. Löhr* O. P.

F. M. Willam : Die Geschichte und Gebetsschule des Rosenkranzes. — Wien, Herder. 1948. 232 SS.

Das Buch stammt von dem Verfasser der vielgelesenen Bücher : Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel, und : Das Leben Marias, der Mutter Jesu. Wie der Titel besagt, enthält es zwei Teile, einen historischen und einen mehr praktischen. Im historischen Teil stützt sich Willam auf moderne Literatur, die S. 198-199 aufgeführt wird. Das schöne Buch des spätern Bischofs Thomas Esser O. P., Unser lieben Frauen Rosenkranz, findet sich leider nicht dabei. Eine zweite, von Esser völlig umgearbeitete Auflage wird hoffentlich in nicht zu langer Zeit erscheinen. Aus den kurzen Ausführungen Bihlmeyers im Lex. Theol. u. Kirche sind bei W. mehr als 100 Seiten geworden. Der Rosenkranz hat eine Reihe von Vorläufern ; W. verfolgt die vier Wurzeln, die sich im 15. Jahrhundert vereinigen. Was wir heute

Rosenkranz nennen, d. h. die Verbindung bestimmter mündlicher Gebete mit Erwägungen über das Leben Jesu und Marias, findet sich zwar schon früher bei einzelnen Betern, aber der Rosenkranz als eine der beliebtesten, von der Kirche warm empfohlenen Volksandachten geht von dem Kölner Dominikanerkloster aus, besonders dessen Prior Jakob Sprenger aus Rheinfelden und zwar nach dem Vorbilde des Dominikaners Alanus de Rupe, dessen begeisterter Schüler Michael ab Insulis (Lille) Regens des Kölner Dominikanerstudiums war. Ein Mitnovize Sprengers und vertrauter Studiengenosse, der bekannte Jerusalempilger Felix Fabri, hat die Sache in Kürze so dargelegt: « Nostris temporibus innovata est antiqua Sanctorum consuetudo, qui solebant cum 5 Paternoster Deum orare et cum 50 Ave Maria beatissimam Mariam virginem salutare frequentius in gratiarum actionem pro operibus redemptionis nostrae ... Hanc salutarem consuetudinem paene abolitam in nostris partibus renovavit magnis laboribus egregius s. theol. professor M. Jacobus Sprenger ... Laboravit enim apud sedem apostolicam pro bulla indulgentiarum eamque obtinuit ... Quam orationem Rosarium nuncupant ... Quidam autem praefatam orationem omni die ter dicunt et nominant eam Psalterium B. M. ... Insuper praefatus magister Jacobus contra aemulos B. V. M., qui detrahebant orationibus praefatis, ordinavit, quod materia illa de Rosario et indulgentiis fuit disputata publice in universitate Coloniensi in Quodlibetis (durch Michael ab Insulis), et inventum est, eam esse puram et utilem et b. Virgini acceptissimam » (Evagatorium in Terrae sanctae ... peregrinationem. Stuttgart 1843-49, II 22 ff.). Die « aemuli » werden wohl nicht Dominikaner sein, auch in Wien war es ein Weltgeistlicher, der Kanonist der theologischen Fakultät, der sich dagegen aussprach. Es war also der Orden, der die Gutheißung in Rom durchsetzte.

Am wertvollsten dürfte der zweite Teil sein, die « Gebetsschule », der die Bedeutung des Rosenkranzes nach allen Seiten hin beleuchtet. Der Verf. bezweckte wohl in erster Linie praktisch zu wirken, die Andacht zum Rosenkranz neu zu beleben. Darum ist auch der Abschnitt « Der Rosenkranz und die Unruhe der Zeit », ferner Auszüge aus dem Buch der Engländerin Maisie Ward über die Bedeutung des Rosenkranzes in England und Nordamerika aufgenommen. Hervorgehoben seien die Erklärung der Rosenkranzmesse (S. 109-119), die Schrift des hl. Ludwig Grignion von Montfort, die auch für die heutige Zeit beachtenswerte Anregungen gibt. Die « Blütezeit des Rosenkranzes » läßt W. mit 1700 enden. Das dürfte doch zu früh sein. Wenn mit Recht auf Fatima hingewiesen wird, verdiente auch Lourdes eine ausführliche Erwähnung. S. 198-220 bringen Quellenbelege und Bemerkungen über die beiden Teile. Das Buch schließt mit einem schönen Wort des Kardinals Faulhaber: « Ich gestehe, wenn mir über dem Vielerlei meiner täglichen Arbeiten der Kopf schwer und müde wurde ... und wenn ich dann am Abend mit einem Hausgenossen in der Hauskapelle den Rosenkranz bete, im Ausblick auf die ewig alten und ewig neuen Geheimnisse unserer Erlösung, dann ist es mir wie ein Ausruhen des Geistes nach all der Hitze und Hetze des Tages. »

Freiburg. *G. M. Löhr* O. P.

Martin Grabmann
und seine Verdienste um die Thomasforschung

Von Dr. Ludwig OTT, Hochschulprofessor, Eichstätt

Es war ein schwerer Verlust für die Thomasforschung, als in den Abendstunden des 9. Januar 1949 der hochwürdigste Apostolische Protonotar Dr. Martin Grabmann, em. Professor der Dogmatik an der Universität München, nach kurzer Krankheit für immer die Augen schloß. Mit ihm ist ein Gelehrter und Forscher von uns gegangen, der sein ganzes Leben dem Studium des hl. Thomas, seines Lebens, seiner Schriften, seiner Lehre, seiner Stellung im mittelalterlichen Geistesleben und seiner Bedeutung für die Gegenwart gewidmet hat und in der internationalen Thomasforschung als erste Autorität anerkannt war.

Geboren am 5. Januar 1875 in Winterzhofen bei Berching als der Sohn schlichter, frommer Bauersleute, machte er seine humanistischen Studien am Gymnasium der Bischofsstadt seiner Heimatdiözese Eichstätt (1884-93) und seine philosophisch-theologischen Studien am Bischöflichen Lyzeum in Eichstätt (1893-98). Ausgezeichnete Lehrer brachten die reichen Talente des hochbegabten Studenten zur Entfaltung. In der Philosophie hörte er Mathias Schneid — diesen nur noch wenige Wochen († 1893) — und Albert Stöckl († 1895), zwei hervorragende Vertreter der zu neuem Leben erwachenden thomistischen Philosophie in Deutschland. In der Theologie hatte er u. a. den feinsinnigen Dogmatiker Franz von Paula Morgott († 1900), den vielversprechenden, zu früh verstorbenen Patrologen und Liturgiehistoriker Adalbert Ebner († 1898), den ausgezeichneten Kanonisten Joseph Hollweck († 1926) und den aus den Quellen der Scholastik und aus reicher Erfahrung schöpfenden Pastoraltheologen Johannes Ev. Pruner († 1907) als Lehrer. Am 20. März 1898 empfing Grabmann nach glänzenden Studienerfolgen aus der Hand des Bischofs Franz Leopold Freiherrn von Leonrod in Eichstätt die Priesterweihe. Nach zweijähriger Wirksamkeit in der Seelsorge als Kaplan in Kipfenberg, Allersberg und Neumarkt i. Opf. schickte Bischof Franz Leopold den wissenschaftlich interessierten jungen Priester, der damals bereits literarische Proben seiner wissenschaftlichen Befä-

higung abgelegt hatte, zur weiteren Ausbildung an das deutsche Priesterkolleg der Anima nach Rom (1900). In der Ewigen Stadt hörte er am Thomaskolleg der Dominikaner, an der Minerva, Vorlesungen über thomistische Philosophie und Theologie und erwarb sich die akademischen Grade in Philosophie (1901) und Theologie (1902). An der Vatikanischen Bibliothek widmete er sich theologiegeschichtlichen Studien. Mit reichem wissenschaftlichen Gewinn kehrte er nach einem zweijährigen Studienaufenthalt in die Heimat zurück. Als Kaplan in St. Walburg, dann (1903) als Beichtvater im Kloster St. Walburg in Eichstätt setzte er, soweit die seelsorgerlichen Verpflichtungen es ihm erlaubten, die in Rom begonnenen Studien, die der historischen Erforschung der Scholastik galten, fort. Im Herbst des Jahres 1906 berief Bischof Leo von Mergel den jungen Gelehrten, der damals schon eine umfangreiche literarische Produktion aufweisen konnte, auf den Lehrstuhl der Dogmatik an der Bischöflichen Hochschule. Nach einer siebenjährigen fruchtbaren Lehrtätigkeit, neben der eine intensive literarische Tätigkeit einherging, folgte Grabmann einem ehrenvollen Ruf an die Universität Wien, wo er den Lehrstuhl für christliche Philosophie innerhalb der theologischen Fakultät innehatte (1913-1918). In der Kaiserstadt Wien erlebte er unter mancherlei Entbehrungen den ersten Weltkrieg und sah den Zerfall der Donaumonarchie. Im Herbst des Jahres 1918, als sich der Krieg seinem Ende zuneigte, vertauschte er den Wiener Lehrstuhl mit dem Lehrstuhl der Dogmatik an der Universität München als Nachfolger von Leonhard Atzberger († 1918). Über zwei Jahrzehnte übte er, eine Zierde der Fakultät, das theologische Lehramt an der Universität München aus, bis im Frühjahr 1939 die Machthaber des Dritten Reiches durch einen Gewaltakt die Münchener theologische Fakultät schlossen. Seine akademische Lehrtätigkeit und seine wissenschaftliche Forschungsarbeit erreichten in den Münchener Jahren ihren Höhepunkt. In seinem Seminar und in persönlichem Verkehr bildete er eine stattliche Zahl von Schülern heran, die an seiner Seite nach seiner Methode und in seinem Geiste an der Erforschung des mittelalterlichen Geisteslebens arbeiteten und noch weiterarbeiten. Die unfreiwillige Versetzung in den Ruhestand empfand Grabmann sehr schmerzlich; an seiner Forschungsarbeit änderte sie jedoch nichts. Im Gegenteil, nun konnte er seine ganze Zeit und Kraft ungehindert der Forschung widmen. Die ersten Kriegsjahre verbrachte er in München. Als die Luftangriffe sich immer mehr steigerten und die Ruhe und Sicherheit des wissenschaftlichen Arbeiten; mehr und

mehr gefährdeten, entschloß sich Grabmann im Frühsommer des Jahres 1943, der Einladung seines bischöflichen Freundes und ehemaligen Schülers Dr. Michael Rackl folgend von München nach Eichstätt überzusiedeln. Auf diese Weise rettete er seine kostbare Bibliothek vor der Vernichtung ; denn schon bald wurde seine Münchener Wohnung ein Opfer der Bomben. In Eichstätt, das ihm zur zweiten Heimat geworden war, setzte er in den Wirrnissen der letzten Kriegsjahre und in den Bedrängnissen der ersten Nachkriegsjahre seine wissenschaftlichen Arbeiten rastlos fort. Mit herzlicher Freude begrüßte er nach Kriegsende die Wiedererrichtung der theologischen Fakultät an der Universität München, die das Unrecht von 1939 wieder gutmachte. Im Studienjahr 1946/47 hielt er an der neuerstandenen Fakultät wieder Vorlesungen in der Dogmatik. Mit Besorgnis sahen seine Freunde, daß ein Herzleiden, das er schon länger in sich trug, bedenkliche Fortschritte machte, und rieten zur Mäßigung in der Arbeit. Trotzdem arbeitete er unermüdlich weiter, bis ihn in der Nacht vom 30. zum 31. Dezember 1948 ein Anfall von Herzschwäche auf das Krankenlager warf. Dem ersten Anfall folgte in der Nacht vom 4. zum 5. Januar 1949 ein zweiter noch bedenklicherer Anfall mit schwerer Herzbeklemmung. Klar sah er den Tod vor Augen und mit mannhafter Bereitschaft ging er ihm entgegen. « Die actio », so sagte er, « ist vorüber ; nun hat die passio begonnen, die schwerer ist als die actio ». Mit hellem Bewußtsein kostete er in echt christlicher Gesinnung, gestärkt durch die heiligen Sterbesakramente, umgeben von der Liebe und Sorge seiner Freunde, die Not der letzten Tage durch. Seine körperlichen Kräfte verfielen zusehends. Schneller, als man erwartete, brachte in den Abendstunden des 9. Januar 1949 ein Herzschlag dem Kranken die Erlösung von schwerem Leiden. Unter den Gebeten der Kirche gab er seine edle Seele dem Schöpfer zurück [1].

Der eben beschriebene äußere Lebensgang ist der Rahmen, in welchem sich die ungewöhnlich reiche und fruchtbare wissenschaftliche Lebensarbeit Martin Grabmanns entfaltete. Auf diesen Blättern sollen entsprechend dem Zweck der Zeitschrift insbesondere seine Verdienste um die Erforschung des Werkes und der Bedeutung des hl. Thomas von Aquin gewürdigt werden.

[1] Vgl. L. Ott, Martin Grabmann zum Gedächtnis, Eichstätt 1949 (enthält einen Bericht über den Heimgang, Nachrufe, Stimmen znm Heimgang Martin Grabmanns und Bilder).

Die erste Liebe zum hl. Thomas empfing Grabmann von seinen Lehrern an der Eichstätter Hochschule, insbesondere von seinem Dogmatiklehrer Franz v. P. Morgott. Professor Morgott, der vom Jahre 1857-1900 an der Bischöflichen Hochschule lehrte, zuerst 12 Jahre als Professor der Philosophie, dann 31 Jahre als Professor der Dogmatik, war einer der führenden Männer der neuscholastischen Bewegung in Deutschland. Nachdem er sich unter dem Einfluß des Jesuitentheologen Joseph Kleutgen und des Paderborner Philosophen Hermann Ernst Plassmann zu der Erkenntnis durchgerungen hatte, daß die Wahrheit nirgends so klar und rein zu finden sei wie beim hl. Thomas, schloß er sich in den Fragen der Philosophie und Theologie rückhaltlos an den hl. Thomas an. Maßgebend bestärkt wurde er in seinem Entschluß durch die Enzyklika Leos XIII. Aeterni Patris vom 4. 8. 1879, die die katholischen Lehrer der Philosophie und Theologie nachdrücklich auf die unversieglichen Quellen der Weisheit hinwies, die in den Schriften des Aquinaten fließen. Morgott war ein gründlicher Kenner und begeisterter Verehrer des hl. Thomas. Seine Vorlesung war tief durchdrungen vom Geiste des hl. Thmas und seiner Schule. Seine wissenschaftliche schriftstellerische Tätigkeit galt ausschließlich der Darstellung und Verteidigung der Lehre des hl. Thomas [1]. In den Jahren 1894-97 hörte Grabmann die dogmatischen Vorlesungen von Professor Morgott. In diesen Jahren nahm er, angeregt durch die Vorträge seines Lehrers, jene tiefe Liebe und Verehrung für den hl. Thomas und seine Lehre in sein Herz auf, die ihn durch sein ganzes Leben begleitete. Durch seinen Lehrer Morgott wurde Grabmann schon als junger Theologe auch mit den großen Kommentatoren des hl. Thomas im 16. und 17. Jahrhundert bekannt: mit Cajetan, Franz Silvestris von Ferrara, Dominicus Bannez, Bartholomäus Medina, Franz Toletus, Franz Suarez, Franz Silvius, Wilhelm Estius und Nikolaus Ysambert. In dem literarischen Denkmal, das Grabmann in pietätvoller Gesinnung seinem heimgegangenen Lehrer gesetzt hat, erzählt er mit tiefer Ergriffenheit, daß ihm sein unvergeßlicher Lehrer eines Tages ein Blatt überreichte, worauf er mit zitternder Hand ein Gebet zu Ehren des

[1] Erwähnt seien die heute noch wertvollen Monographien : Geist und Natur im Menschen. — Die Lehre des hl. Thomas über die Grundfragen der Psychologie in ihrer Beziehung zur Kirchenlehre und zur neueren Wissenschaft, Eichstätt 1860 ; Die Theorie der Gefühle im System des hl. Thomas, Eichstätt 1864 ; Die Mariologie des hl. Thomas v. Aquin, Freiburg 1878 ; Der Spender der heiligen Sakramente nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin, Freiburg 1886.

hl. Thomas geschrieben hatte. Er übergab ihm dieses Gebet mit der Mahnung, dasselbe täglich zu verrichten, um die Hilfe und die Fürbitte des Englischen Lehrers auf seine Studien herabzuflehen [1]. Kaum hatte Grabmann das Seminar verlassen, da schrieb Professor Morgott am 15. 4. 1898 dem jungen Kaplan, auf den er große Hoffnungen setzte : « Bleiben Sie stets eins mit mir in der Liebe und thätigen Verehrung des hl. Thomas ! Keine Anfechtung, kein Spott, keine gegnerische Schule soll Sie von dem einmal eingeschlagenen Wege abbringen. Er ist der richtige : der unfehlbare Wegweiser Gottes auf Erden — auf Petri Stuhl hat uns denselben gezeigt. Auf diesem Wege allein finden Sie solide Wissenschaft. » [2]

Professor Morgott hat die Grundrichtung der späteren Lebensarbeit Grabmanns bestimmt, indem er den hl. Thomas und sein Werk in den Mittelpunkt seines geistigen Blickfeldes stellte. Auf die nähere Gestaltung des Weges, den Grabmann bei seinen wissenschaftlichen Arbeiten einschlug, gewannen zwei hervorragende Gelehrte Einfluß, die er während seines zweijährigen Studienaufenthaltes in Rom (1900-02) kennenlernte : die beiden genialen Handschriftenforscher P. Heinrich Denifle O. P. († 1905), der gelehrte Unterarchivar des Heiligen Stuhles, und P. Franz Ehrle S. J. († 1934), der gelehrte Präfekt der Vatikanischen Bibliothek. Mit dem ersteren trat Grabmann schon in der Zeit seines römischen Aufenthaltes in ein näheres persönliches Verhältnis. Der bahnbrechende Forscher auf dem Gebiete der mittelalterlichen Mystik, der mittelalterlichen Scholastik und der mittelalterlichen Universitätsgeschichte wies den aufgeschlossenen Animakaplan auf die dringende Notwendigkeit der geschichtlichen Erforschung der Scholastik, vor allem der noch ungedruckt in den Handschriften liegenden Werke so vieler scholastischer Philosophen und Theologen hin. Die großartigen Entdeckungen, welche Denifle und Ehrle auf dem Gebiete der mittelalterlichen Mystik und Scholastik gemacht hatten, versprachen eine reiche Ernte. Als Autodidakt begann Grabmann an der Vatikanischen Bibliothek unter den Augen von P. Ehrle seine ersten handschriftlichen Studien. Sie standen in Zusammenhang mit seiner Dar-

[1] M. Grabmann, Dr. Franz von Paula Morgott als Thomist. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts (Separatabdruck aus « Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie », XV. Jhrg.), Paderborn 1900, 32. Vgl. auch den Artikel Grabmanns über Morgott in : Lebensläufe aus Franken IV, hrg. von A. Chroust, Würzburg 1930, 295-300.

[2] M. Grabmann, Dr. Franz von Paula Morgott als Thomist, 33.

stellung der Lehre des hl. Thomas von der Kirche, zu der ihn sein Eichstätter Lehrer Morgott angeregt hatte. Er erkannte klar, daß es nicht genügt, die Lehre des hl. Thomas inhaltlich zu analysieren und darzustellen, sondern daß es zum tieferen Verständnis notwendig ist, auch ihre geschichtliche Stellung im Ganzen der theologischen Entwicklung aufzuzeigen. Im Dienste dieser Aufgabe machte er sich daran, seiner Darstellung der Lehre des hl. Thomas einen geschichtlichen Überblick über die Ekklesiologie des Mittelalters voranzuschicken. Da die Werke vieler Theologen vor und nach Thomas noch ungedruckt waren und großenteils heute noch ungedruckt sind, war er auf die reichen Handschriftenschätze der Vatikanischen Bibliothek und anderer römischer Bibliotheken angewiesen. Das Buch über die Kirche, das 1903 in Regensburg erschien, zeigt schon die große Vertrautheit mit den Handschriften der römischen Bibliotheken. Grabmann beschritt damit eine Bahn, die, wie er immer klarer erkannte, die einzig richtige war, um auf dem Gebiete des mittelalterlichen Geisteslebens zu neuen gesicherten Erkenntnissen zu gelangen. H. Denifle stellte dem jungen Gelehrten im Vorwort zu seinem Werk « Die abendländischen Schriftausleger bis Luther » (1905) das ehrende Zeugnis aus : « Viel verspricht nach seinen Arbeiten der noch jugendliche Priester Martin Grabmann in Eichstätt » (S. XII). Die Prognose Denifles sollte sich in einer Weise erfüllen, die der große Forscher, der noch im selben Jahre allzu früh in das Grab sank, wohl selbst nicht ahnte. Grabmann hat das Erbe Denifles übernommen und in seinem Geiste weitergeführt [1].

In die Heimat zurückgekehrt, setzte Grabmann seine handschriftlichen Studien vor allem an der Bayerischen Staatsbibliothek in München fort, die er von Eichstätt aus leicht erreichen konnte. Auf zahlreichen Bibliotheksreisen, die ihn mehrmals nach Frankreich in die Bibliothèque Nationale in Paris, nach Belgien, in die Schweiz, nach Österreich, Italien, Spanien (1927 u. 1929) und einmal anläßlich des Internationalen Historikerkongresses in Oslo (1928) nach Norwegen und Schweden führten, sammelte er in mühevoller Arbeit das ungeheuer reiche Material,

[1] Es sei auf die Gedächtnisschriften bzw. Gedächtnisartikel hingewiesen, in denen GRABMANN die Lebensarbeit der beiden großen Forscher würdigte : P. Heinrich Denifle O. P. Eine Würdigung seiner Forschungsarbeit, Mainz 1905 ; Kardinal Franz Ehrle S. J., *Stimmen der Zeit* 127 (1934) 217-225 ; Nekrolog auf Kardinal Franz Ehrle, *Jahrbuch der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* 1933/34, München 1934, 27-40 ; Heinrich Denifle O. P. und Kardinal Franz Ehrle S. J. Ein nachträgliches Gedenken zu ihrem hundertsten Geburtstag, *Philosophisches Jahrbuch* 56 (1946)9-26.

das er in all seinen Schriften mit einer staunenswerten Quellenkenntnis ausbreitete. Nach seiner Berufung nach München (1918) war er fast täglich Gast in der Handschriftenabteilung der Bayerischen Staatsbibliothek. In der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen ging er Jahr für Jahr nach Italien, um an der Vaticana und an vielen anderen italienischen Handschriftenbibliotheken, besonders in Mailand, Florenz und Bologna, zu arbeiten. Von England abgesehen, wird es in Westeuropa wenige bedeutende Handschriftenbibliotheken geben, die Grabmann nicht besuchte. In seinem Nachlaß fand sich eine große Menge von Handschriften-Photokopien aus aller Herren Länder, die er zum Dank für die reiche Förderung seiner Studien der Handschriftenabteilung der Bayerischen Staatsbibliothek in München vermachte.

Im Mittelpunkt der weitausgedehnten Forschungsarbeit Grabmanns stand von Anfang bis zuletzt *die erhabene Gestalt des hl. Thomas von Aquin.* Viele seiner Publikationen tragen im Titel den Namen des hl. Thomas. Seine erste literarische Arbeit war eine Abhandlung über die Lehre des hl. Thomas von der Natur der spekulativen Theologie. Es war ein Vortrag, den Grabmann als Alumnus in der Thomasianischen Akademie des Eichstätter Priesterseminars hielt und den er auf Empfehlung seines Lehrers Morgott im Divus Thomas (Piacenza) lateinisch veröffentlichte (1898). Es folgten Abhandlungen über die Gottesidee des hl. Thomas (1899), über die Lehre des hl. Thomas von der scintilla animae, dem Seelenfünklein, und ihrer Bedeutung für die deutsche Mystik im Predigerorden (1900), über die philosophische Unterlage des Ausspruches des hl. Thomas, daß der Heilige Geist das Herz der Kirche ist (1901), über die Theologie der eucharistischen Hymnen des hl. Thomas (1902) und die heute noch wertvolle Monographie über *die Lehre des hl. Thomas von der Kirche als Gotteswerk* (Regensburg 1903).

In dieser ersten größeren Schrift untersucht Grabmann die Lehre des hl. Thomas vom inneren Wesen der Kirche: die Beziehungen der Kirche zum Heiligen Geist, der nach der tiefen Lehre des hl. Thomas das Wesensprinzip, die Seele oder, wie er auch sagt, das Herz der Kirche ist; die Beziehungen der Kirche zu Christus, der das Daseinsprinzip, der Stifter und das Haupt der Kirche ist; die Beziehungen der Kirche zur Eucharistie, die nach der Lehre des hl. Thomas das Symbol und die Ursache der Vereinigung der Gläubigen mit Christus ist, und endlich die Beziehungen der Kirche zu Maria, die als jungfräuliche Mutter ein Typus der Kirche ist. Die Aufgabe war nicht leicht, weil Thomas in sein Lehrgebäude noch keinen selbständigen

Traktat über die Kirche eingefügt hat. Seine Gedanken über die Kirche waren darum aus seinem ganzen Werk zusammenzutragen und zu einem Ganzen zusammenzuordnen. Die Eigenart aller späteren wissenschaftlichen Arbeiten Grabmanns zeichnet sich hier schon deutlich ab : es ist ein ausgeprägter historischer Sinn, der den letzten Quellen einer Idee nachspürt und das fruchtbare Fortwirken eines Gedankens bei späteren Denkern zeigt. Auf diese Weise wird sichtbar, was Thomas mit seinen Vorgängern gemeinsam hat, wie er das vom Strom der Tradition dargebotene Material aufgenommen und verarbeitet hat und was er aus Eigenem hinzugegeben hat. Die persönliche Leistung hebt sich so von dem gemeinsamen Traditionsgut ab. Es zeigt sich überall, daß Thomas zwar in seiner Zeit steht, aber doch mächtig über sie hinausragt.

Es war eine überaus glückliche Idee, als Grabmann im Jahre 1912 sein reiches Wissen über Thomas, sein Leben, seine Schriften, seinen Charakter, seine Methode, seine Quellen, seine Lehre und seine Stellung in der mittelalterlichen Geistesgeschichte zusammenfaßte in dem Bändchen der « Sammlung Kösel » : *Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt* (Kempten und München 1912). Das kleine Bändchen, das übrigens von Auflage zu Auflage an Inhalt und Umfang wuchs, bietet einen kurzen, sehr zuverlässigen Überblick über die gesamte Thomasforschung. Die neuesten Ergebnisse eigener und fremder wissenschaftlicher Forschung hat der Verfasser von Auflage zu Auflage gewissenhaft eingearbeitet. Der Hauptteil der Schrift ist der Darstellung der thomistischen Gedankenwelt, vor allem der Grundgedanken der thomistischen Philosophie, der Metaphysik, der Psychologie, der Erkenntnislehre, der Ethik, der Staatsphilosophie und der Ästhetik, gewidmet. Wer sich rasch orientieren will, findet hier eine vorzügliche Anleitung. In der letzten Auflage ist ein Kapitel über Sinn und Zweck der Menschwerdung Christi neu hinzugekommen, das die teleologischen Züge im Christusbilde des hl. Thomas aufzeigen soll. Das Büchlein hat die Gedankenwelt des Aquinaten in die weitesten Kreise hineingetragen und hat auch in Schichten für sie geworben, die dem Weltbilde des hl. Thomas und der Kirche fernstehen. Die deutsche Ausgabe ist 1946 in 7. Auflage erschienen. Es liegen Übersetzungen in fast alle Kultursprachen Europas vor : eine holländische (1914), spanische (1918), italienische (1919), französische (1920), englische (1928), katalanische (1930) und sogar eine japanische. Einzelne dieser Übersetzungen haben mehrere Auflagen erlebt : ein Beweis, wie sehr das

Büchlein in der ganzen Welt geschätzt ist. Es ist verständlich, daß es dem Verfasser besonders ans Herz gewachsen war und daß er es auf seinem Weg durch die Welt mit besonderer Liebe und Anhänglichkeit betreute [1].

War das Thomasbüchlein dazu berufen, die Kenntnis der Persönlichkeit des hl. Thomas und das Verständnis seiner Lehre in die weitesten Leserkreise hineinzutragen, so war ein anderes Werk Grabmanns über den hl. Thomas, eine literarhistorische Untersuchung und Einführung in sein Schrifttum, ausschließlich dazu bestimmt, der gelehrten Forschung zu dienen. Das Werk erschien zuerst im Jahre 1920 unter dem Titel : *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin* (Münster 1920). Es war zum großen Teil eine polemische Auseinandersetzung mit dem gleichnamigen Werk des französischen Dominikanertheologen P. Mandonnet. Letzterer hatte auf Grund des Kataloges des Bartholomaeus von Capua, dem er offiziellen und exklusiven Charakter zuschrieb, dem hl. Thomas eine Reihe von kleineren opuscula, die in dem genannten Katalog fehlen, abgesprochen. Grabmann bestritt bei aller Anerkennung der tatsächlichen Vorzüge des Buches von Mandonnet die Richtigkeit des von ihm angewandten methodischen Verfahrens, indem er die exklusive Geltung des genannten Katalogs verneinte und energisch darauf drang, daß für die Entscheidung der Echtheitsfrage der thomistischen opuscula auch die übrigen Kataloge, die teilweise älter sind, und, was bis dahin zu wenig beachtet wurde, die gesamte handschriftliche Überlieferung zu Rate gezogen werden müssen. Das Prinzip Grabmanns hat sich durchgesetzt. In der 2. Auflage (1931) erschien das Werk in ganz neuer Bearbeitung und unter dem veränderten Titel : *Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung.* Der polemische Charakter wurde fallen gelassen ; das Werk wurde zu einer erschöpfenden literarhistorischen Einführung in die Werke des hl. Thomas umgearbeitet. Grabmann gibt darin einen gedrängten Überblick über die Geschichte der Erforschung der Thomasschriften nach ihrer Echtheit seit dem Ausgang des Mittelalters, unterrichtet dann über die alten

[1] Einen kürzer gefaßten Überblick über das Leben und die Schriften, die wissenschaftliche Individualität und die philosophische Gedankenwelt des Aquinaten und deren Fortwirken in der Wissenschaft des Mittelalters und der Neuzeit gibt das Heftchen der Görres-Bibliothek (Nr. 12) : *Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin*, Nürnberg 1946 ; ähnlich auch die « *Geschichte der Philosophie des Mittelalters* » in der Sammlung Göschen (Berlin–Leipzig 1921).

Kataloge der Thomasschriften und ihre Bedeutung für die Echtheitsfrage, legt in eingehender Beschreibung und Untersuchung von nicht weniger als 22 Codices die handschriftliche Überlieferung der opuscula vor — hier liegt der Schwerpunkt der Untersuchung und der Hauptwert des Buches — und bietet als Ergebnis einen ausführlichen kritischen Katalog der echten Schriften des hl. Thomas und als Anhang dazu einen Katalog der apokryphen Thomasschriften. Dabei schenkt er der handschriftlichen Überlieferung der einzelnen Schriften und den schwierigen Fragen der Chronologie besondere Aufmerksamkeit. Die sehr umfangreiche Literatur ist sorgsam eingearbeitet und gewissenhaft vermerkt. Das Buch ist ein Standardwerk der mittelalterlichen scholastischen Forschung. D. Planzer O. P. bemerkt in seiner Besprechung im Divus Thomas 9 (1931) 342 f. : « Man legt in jedem Falle das Buch mit dem Bewußtsein aus den Händen, eines der schönsten Denkmäler der wissenschaftlichen Erforschung der mittelalterlichen Scholastik, ein auf Jahrzehnte hinaus einzigartig wertvolles Instrument wissenschaftlicher Arbeit aus der Hand eines Meisters empfangen zu haben. » Nach dem Urteil von P. Franz Pelster S. J. bietet das Werk Grabmanns « den umfassendsten und besten Aufschluß über den heutigen Stand der ganzen Frage, an deren Lösung Grabmann selbst in hervorragender Weise beteiligt ist » (Scholastik 8, 1933, 131). Glücklicherweise konnte Grabmann noch eine stark erweiterte 3. Auflage vorbereiten, in welcher die Forschungsergebnisse der letzten zwei Jahrzehnte eingearbeitet sind. Die neue Auflage soll nach dem Wunsche des heimgegangenen Verfassers die angesehene Sammlung der « Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters », die er nach dem Tode seines Freundes Clemens Baeumker im Jahre 1925 übernommen hatte, wieder eröffnen.

Dem Hauptwerk des hl. Thomas, der Summa theologica, hat Grabmann eine eigene Schrift gewidmet : *Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin* (Freiburg 1919 ; [2]1928). Die Schrift, die auch in das Holländische (1923), Französische (1925), Italienische (1930) und Englische (1930) übertragen wurde, setzt sich zur Aufgabe, ein tieferes wissenschaftliches Verständnis des bedeutsamsten Werkes, das die scholastische Theologie hervorgebracht hat, zu vermitteln. Der Verfasser zeigt die Entstehung der theologischen Summe, ihre zeitliche und sachliche Stellung im gesamten thomistischen Schrifttum und ihre geschichtliche Nachwirkung bis zur Gegenwart auf. Sodann führt er in der Form eines historischen Kommentars zum Prolog der

Summe in Geist und Form dieses Monumentalwerkes ein, indem er das didaktische Ziel der theologischen Summe, ein übersichtliches Handbuch für die Anfänger der heiligen Wissenschaft zu sein, herausstellt und die Wege zur Verwirklichung dieses Zieles aufweist. Weitere Ausführungen beschäftigen sich mit der Methode der Erklärung, wobei das systematische und das historische Verfahren unterschieden werden. Das erste sucht den Sinn und Gedanken der einzelnen Artikel festzustellen und dadurch den im ganzen Werk niedergelegten Ideengehalt in seiner ganzen Fülle und Tiefe zu begreifen. Das zweite Verfahren, welches das erste ergänzen muß, sucht das Werden der thomistischen Gedanken und Texte im Zusammenhang mit der Entwicklung der scholastischen Wissenschaft zu würdigen. In der zweiten Auflage ist noch eine Übersicht über den Aufbau der theologischen Summe hinzugefügt. Die Schrift ist aus einer reichen persönlichen Erfahrung heraus geschrieben. Grabmann hat schon als Alumnus im Seminar die ganze theologische Summe gelesen, wie er wiederholt versicherte. Als Lehrer der Theologie und als Forscher griff er immer wieder nach ihr. Sie war eines seiner meist gelesenen Bücher. Im Vorwort zur 1. Auflage bemerkt er : « Was ich hier niedergeschrieben, ist Mitteilung aus dem, was ich in vieljährigem Studium der theologischen Summa und ihrer großen Geschichte erkannt und erlebt habe. Wer ein gewaltiges Kunstwerk Jahre hindurch mit liebender Hingebung studiert, in dasselbe sich eingefühlt, es nach allen Seiten betrachtet hat, der wünscht, daß auch andere dasselbe tiefer erkennen und warm lieben und aus seiner Betrachtung die gleichen geistigen Freuden wie er selbst schöpfen möchten. In dieser Gesinnung ist auch diese Abhandlung niedergeschrieben » (S. VI). Ganz tief persönlich empfunden sind die Worte : « Es ist dieses scholastische Monumentalwerk eines von jenen seltenen Büchern, für welche das Verständnis und die Liebe in dem Maße sich steigern, in welchem man sich in hingebendem Studium mit ihnen beschäftigt » (2. Aufl. S. 108 f.). Grabmann machte sich die schönen Worte des klassischen Kommentators der Summa contra Gentiles, des Dominikanergenerals Franz Silvestris von Ferrara, zu eigen : Numquam Thomam Aquinatem conveni, quin abierim doctior eiusque amantior (« Niemals bin ich dem hl. Thomas begegnet, ohne daß ich gelehrter und mit größerer Liebe zu ihm fortgegangen bin », S. 109). Am Schluß seines Überblickes über die Geschichte der theologischen Summe führt Grabmann mit voller Zustimmung ein Wort seines großen Freundes Ehrle an : « Das Schicksal der theologischen Summe ist das Schicksal der

katholischen Wissenschaft; die Anerkennung, die sie in den katholischen Schulen findet, ist der Gradmesser für die Höhe der theologischen und philosophischen Forschung » (S. 47). Ehrle hat dieses Urteil aus dem Studium der Geschichte der katholischen Theologie gewonnen; Grabmann hat es bestätigt.

Unter den Werken Grabmanns, die sich speziell mit dem hl. Thomas befassen, darf die kleine Schrift über das *Seelenleben des hl. Thomas von Aquin* nicht vergessen werden, die 1924 in zwei Auflagen im Theatinerverlag in München und unmittelbar nach dem Heimgang des Verfassers in dritter Auflage im Paulusverlag in Freiburg/Schweiz erschienen ist (1949). Sie wurde auch in das Spanische übersetzt (Buenos Aires 1945). Die Schrift ist aus Vorträgen hervorgewachsen, die Grabmann 1923 anläßlich der 6. Zentenarfeier der Kanonisation des heiligen Thomas gehalten hat. Der Verfasser zeichnet auf Grund der Aussagen im Heiligsprechungsprozeß und der Mitteilungen der Biographen, die durch eigene Bemerkungen des hl. Thomas in seinen Schriften ergänzt werden, ein warmempfundenes Charakterbild des Aquinaten, « des heiligsten unter den Gelehrten und des gelehrtesten unter den Heiligen », wie ihn Kardinal Bessarion genannt hat. Aus diesen verschiedenen Zeugnissen, die im einzelnen vorgeführt werden, ergeben sich dem Verfasser drei Grundzüge, die er in die Worte sapientia, caritas und pax zusammenfaßt. Die sapientia bezeichnet die gänzliche Hingabe des großen Denkers an die Welt des Übersinnlichen, des Übernatürlichen und Göttlichen; die caritas drückt die glühende Gottesliebe aus, die die tiefste Wurzel seines Gebetslebens und der Weihe seines inneren und äußeren Lebens an Gott war; die pax spricht die harmonische Ausgeglichenheit seines reinen, edlen Charakters aus. Man spürt es, daß beim Entwurf dieses Seelengemäldes von ergreifender Schönheit die Liebe dem Verfasser die Hand geführt hat. In der Einleitung bemerkt er selbst: « Wenn die Liebe mir bei der Entwerfung und Ausführung dieses Bildes die Hand geführt hat und stellenweise wärmere Töne in dasselbe gebracht hat, so ist das nicht der Ausdruck momentaner affektvoller Begeisterung und Stimmung, die so oft die Wirklichkeit und Sachlichkeit der Darstellung färbt und trübt. Es ist nicht ein Panegyricus, was in diesen Zeilen über die Größe des heiligen Thomas und deren inneren Grund und Sinn gesagt wird, sondern einfach der Ausdruck und Eindruck dessen, was ein eingehendes Quellenstudium mir über diesen großen Denker, den ich auch als eine heilige, reine und edle Persönlichkeit im Laufe der Jahre immer mehr lieben

und verehren gelernt habe, kündet, und was durch seine anscheinend so unpersönlich gehaltenen Werke von seiner seelischen persönlichen Eigenart durchschimmert » (3. Auflage, S. 9 f.). Wenn man dieses eindrucksvolle Seelen- und Charakterbild auf sich wirken läßt, dann fühlt man sich immer wieder versucht, an den Verfasser zu denken und in den Wesenszügen des hl. Thomas seine eigenen Wesenszüge zu erkennen. Ohne Übertreibung darf man sagen, daß Grabmann im Seelenleben des hl. Thomas ein Stück seines eigenen Seelenlebens gezeichnet hat. Thomas war ihm nicht bloß der große Gelehrte und maßgebende Lehrer, sondern auch der edle Mensch und der große Heilige, dessen Wandel ihm Vorbild war.

Eine Frucht der 600jährigen Jubelfeier der Heiligsprechung des hl. Thomas ist auch eine Schrift über *die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin* (Augsburg 1925). Es ist ein feinsinniges Buch, das den Beziehungen des hl. Thomas zum Kulturleben seiner Zeit nachgeht, seine Auffassung von den einzelnen Kulturwerten, dem religiös-ethischen, dem wissenschaftlichen und dem ästhetischen, im einzelnen darlegt und das Nachwirken der thomistischen Kulturphilosophie auf die Kultur des späten Mittelalters und der Renaissance und auf die Kultur der Gegenwart untersucht. Das Buch endigt mit der optimistischen Feststellung, daß « eine Fülle von Zusammenhängen und Zusammenklängen bestehen zwischen der Gedankenwelt des größten mittelalterlichen Denkers und dem modernen Ringen nach objektiven, ewig geltenden Wahrheiten und Werten, die gleich helleuchtenden Sternen die gottwärts führenden Bahnen des menschlichen Denkens, Sehnens und Lebens beleuchten » (S. 198). Die Schrift ist auch in italienischer und spanischer Übersetzung erschienen. Eine neue Auflage liegt druckfertig vor.

Eine Reihe von weiteren Thomasschriften Grabmanns behandelt Einzelfragen der thomistischen Lehre. Mit einem der tiefsten Probleme der thomistischen Erkenntnislehre beschäftigt sich die auch ins Französische übersetzte Schrift : *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin* (Münster 1924). Während Augustin für das Zustandekommen unserer natürlichen Wahrheitserkenntnis eine unmittelbare Berührung der Seele mit dem ungeschaffenen göttlichen Licht verlangt, sieht Thomas in den obersten Denkgesetzen, die vom Schöpfer in die Menschenseele hineingelegt worden sind, einen hinreichenden Grund für die Gewißheit unseres natürlichen Erkennens. Der erste Teil der Schrift zeichnet das Bild der

augustinischen Illuminationstheorie nach den Schriften Augustins und macht sie aus ihren neuplatonischen Quellen geschichtlich verständlich. Der zweite Teil erörtert die Stellungnahme der Scholastik des 13. Jahrhunderts zu derselben, zuerst in Kürze die zustimmende Haltung der älteren Theologen, vor allem der Franziskanerschule, dann in ausführlicher Weise die auf Aristoteles fußende Kritik des hl. Thomas in seinen verschiedenen Werken. Grabmann sieht in der persönlichen Lösung des hl. Thomas eine Synthese von Augustin und Aristoteles. Diese Auffassung ist jedoch auf Widerspruch gestoßen. G. M. Manser möchte in seiner Besprechung im Divus Thomas 3 (1925) 92-94 schärfer den Gegensatz zwischen Augustin und Thomas in unserer Frage betont wissen.

Einen Ausschnitt aus der Theologie des hl. Thomas behandelt die anregende Schrift : *Die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Thomas von Aquin* (Paderborn 1922). Während in den meisten Schriften Grabmanns der Historiker das Wort hat, spricht hier der spekulativ begabte Dogmatiker. Grabmann greift zwei Grundgedanken aus der Theologie des hl. Thomas heraus, die eng zusammenhängen und sich gegenseitig beleuchten : das Leben des Dreieinigen Gottes und die Teilnahme der vernünftigen Geschöpfe an dem göttlichen Leben durch die Gnade oder das göttliche Leben in Gott und das göttliche Leben in uns. Der Verfasser zeigt in dieser Schrift in sehr ansprechender Weise an einem konkreten Beispiel den praktischen Lebenswert des christlichen Dogmas auf.

Das letzte größere Werk, das wir dem unermüdlichen Forscherfleiß Grabmanns verdanken, ist der *theologischen Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas* gewidmet (Freiburg/Schweiz 1948). Seiner Anlage nach ist es ein systematischer und historischer Kommentar zu dem opusculum des hl. Thomas In Boethium de Trinitate, in welchem der Aquinate die Fragen der theologischen Erkenntnis- und Einleitungslehre am eingehendsten behandelt. Grabmann hat in dieser Schrift die Grundsätze, die er in seinem Thomasbüchlein und in seiner Einführung in die Summa theologica über die Thomasinterpretation entwickelt hat, praktisch angewandt. Er gibt sich nicht damit zufrieden, den Gedanken des hl. Thomas unter Beiziehung sämtlicher Paralleltexte — nach dem Grundsatz des Thomisten A. Massoulié : Divus Thomas sui interpres — rein dialektisch zu analysieren. Sein Hauptanliegen geht dahin, durch Aufhellung der geschichtlichen Zusammenhänge ein tieferes geschichtliches Verständnis der Lehre des hl. Thomas zu ge-

winnen. Zu diesem Zweck stellt er die Lehre des Aquinaten in den Rahmen der geschichtlichen Entwicklung des scholastischen Denkens hinein. Fast die Hälfte des Buches ist der vieldisputierten Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie in der Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts gewidmet. Alle Schulrichtungen vor, um und nach Thomas kommen ausführlich zu Wort : Zuerst treten Angehörige der älteren augustinischen Richtung auf ; dann folgen Dominikanertheologen aus der unmittelbaren Umgebung des hl. Thomas ; dann hören wir von der Stellungnahme der außerhalb der Schule des hl. Thomas stehenden Theologen und von der Kritik, die sie an seiner Lehre übten. Den Abschluß bildet die Darstellung der Lehre der ältesten Thomistenschule, die sich eng an Thomas anschloß und seine Lehre gegen Angriffe verteidigte. Die Ansichten von mehr als 30 Theologen werden vorgeführt, großenteils auf Grund handschriftlicher Texte. Es ist ein farbenreiches Bild, das sich vor unseren geistigen Augen entrollt, von einer Meisterhand gezeichnet. Es bestätigt das von Grabmann geprägte Wort von der « geistigen Lebendigkeit » des Mittelalters, indem es die Mannigfaltigkeit und Differenziertheit des mittelalterlichen Denkens bei aller Übereinstimmung in den Grundfragen an einem lehrreichen Beispiel enthüllt. Diese überraschende Vielfalt konnte freilich nur der sehen, der das ganze Quellenmaterial, auch das noch ungedruckte, kennt und verwertet. Grabmann war darin unübertroffener Meister. P. J. Müller O. S. B. schreibt in seiner Besprechung im Divus Thomas 26 (1948) 453 : « Jedes neue Buch von Professor Mgr. Grabmann ist ein Fest für alle Forscher und Freunde der Scholastik. Bietet der hochverehrte Altmeister der Scholastik doch jedesmal ein so reiches inediertes Textmaterial, das er im Laufe von nahezu fünfzig Jahren unermüdlicher Forschertätigkeit aus ungezählten Handschriften in Bibliotheken aller Länder gesammelt hat. Das gilt in ganz hervorragendem Maße von dem vorliegenden Werk, das eines der grundlegendsten Probleme des 13. Jahrhunderts und der Scholastik überhaupt behandelt. »

Auf die Darstellung der theologischen Erkenntnis- und Einleitungslehre sollte noch ein zweiter Band folgen, der nach derselben Methode *die philosophische Wissenschaftslehre des hl. Thomas* im Anschluß an die letzten beiden Quästionen des opusculum : In Boethium de Trinitate behandeln sollte. Seit vielen Jahren hatte Grabmann umfangreiches Material dafür gesammelt. Die beiden Bände sollten zusammen einen Ersatz bieten für den fehlenden dritten Band seiner Geschichte der

scholastischen Methode. Es ist beim Plan geblieben. Der Tod hat seinem rastlosen Schaffen früher, als er dachte, ein Ziel gesetzt. Wie viele große Scholastiker, auch der hl. Thomas, ihre Werke unvollendet zurückgelassen haben, so hat auch Grabmann sein Werk nicht vollenden können. Der Plan war zu weit gesteckt, als daß ein kurzes Menschenleben ausreichte, ihn ganz zu verwirklichen.

Wir haben bisher nur von den in Buchform erschienenen Schriften Grabmanns gesprochen, soweit sie sich mit dem Leben und dem Werk des hl. Thomas befassen. Zu diesen kommen noch viele kleinere und größere Abhandlungen in Zeitschriften, Festschriften und Sammelwerken, die Einzelfragen der Thomasforschung behandeln. Hervorgehoben seien eine Abhandlung über den *Wissenschaftsbegriff des hl. Thomas* und seine Lehre vom Verhältnis von Glaube und Theologie zur Philosophie und weltlichen Wissenschaft (Köln 1934, auch italienisch erschienen) sowie eine große Untersuchung über *die Lehre des hl. Thomas vom realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein* nach ungedruckten Dokumenten des 13. Jahrhunderts in den Veröffentlichungen der römischen Thomasakademie (Rom 1924). Besondere Erwähnung verdienen auch eingehende Untersuchungen zu einzelnen Thomasschriften: zu den *Aristoteles-Kommentaren* (1914 französisch, 1926 deutsch); zu der für die Metaphysik wichtigen Jugendschrift *De ente et essentia* (1919), zu der dogmengeschichtlich bedeutsamen Schrift *De rationibus fidei contra Saracenos Graecos et Armenos* (Scholastik 1942). Ein wertvoller Beitrag zur Thomasbiographie ist die Abhandlung: *Die persönlichen Beziehungen des hl. Thomas von Aquin* (Historisches Jahrbuch 1937). Eine wertvolle Ergänzung zu den Untersuchungen Grabmanns über Schriften des hl. Thomas bildet eine Abhandlung über die *Autographe von Werken des hl. Thomas* (Historisches Jahrbuch 1940).

Die historische Betrachtungsweise, mit der Grabmann seit seinem Bekanntwerden mit Denifle und Ehrle das Werk des hl. Thomas sah, brachte es mit sich, daß er bei Thomas nicht stehen bleiben konnte. Sein Blick weitete sich und umspannte in einem großen Bogen die Zeit vor und nach Thomas. Im Forschen nach den Quellen des hl. Thomas ging er zurück in die *Patristik*. Hier zog ihn vor allem der hl. Augustinus in den Bann, der große Denker des christlichen Altertums, der das philosophische und theologische Denken der mittelalterlichen Scholastik entscheidend formte. Gegenstand seiner Augstinusstudien waren vor allem die Grundfragen der philosophischen Gotteslehre, der Psychologie und der philosophischen und theologischen Er-

kenntnislehre. Als Frucht seiner Augustinusstudien erschien 1916 die gehaltvolle Schrift: *Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott* (Köln 1916, ²1929); 1924 folgte die schon erwähnte Schrift: *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin* (Münster 1924). Anläßlich des Augustinusjubiläums 1930 erschienen Abhandlungen über Augustins Lehre von Glauben und Wissen und über die augustinische Ideenlehre. In all diesen Schriften ist Grabmann auch den Verbindungslinien nachgegangen, die von Augustin zur Scholastik, besonders zu Thomas führen.

Mit den Wurzeln der scholastischen Theologie in der Patristik und mit der allmählichen Entfaltung derselben in der Vor- und Frühscholastik befassen sich die zwei Bände der *Geschichte der scholastischen Methode* (Freiburg 1909-11). Sie zeigen das Ringen der werdenden Scholastik um die theologische Methode, um die rechte Zusammenordnung der beiden Grundelemente auctoritas und ratio, Offenbarung und Vernunft, Glaube und Wissen. Der zweite Band, der die glanzvolle Entwicklung der frühscholastischen Theologie (12. Jahrhundert) zur Darstellung bringt, bearbeitet auf weite Strecken wissenschaftliches Neuland. Die Schule Anselms von Laon tritt zum erstenmal in klaren Umrissen aus dem Dunkel der Vergangenheit hervor; das Wissen um die Schulen Abaelards, Hugos von St. Viktor, Gilberts de la Porrée und des Petrus Lombardus wird in manchen Einzelheiten korrigiert und um viele neue Züge bereichert. Bedeutende Theologen, deren Werke bisher kaum beachtet in den Handschriftenbibliotheken gelegen hatten, wurden durch Grabmanns Forschungen in das helle Licht der Geschichte gerückt. Grabmann hat in diesem Werke den Grund gelegt und die Wege gewiesen für die großartige Entfaltung der Erforschung der frühscholastischen Theologie in den folgenden Jahrzehnten. Grabmanns Geschichte der scholastischen Methode gehört, obwohl in einzelnen Punkten überholt, heute noch zu den unentbehrlichen Standardwerken der scholastischen Forschung. Das gelehrte Werk, das in den Jahren der Eichstätter Lehrtätigkeit entstand, begründete Grabmanns wissenschaftlichen Ruhm und gab den Anstoß zu seiner Berufung an die Universität Wien (1913).

In unmittelbarem Zusammenhang mit seinen Thomasforschungen stehen Grabmanns eindringende Untersuchungen über die Lehrer des hl. Thomas, seine unmittelbarsten Vorgänger. Eine eigene Untersuchung widmete er (1920) dem Jugendlehrer des Aquinaten, *Petrus de Hibernia*, der den jungen Studenten an der Universität Neapel erstmals mit

Aristoteles bekannt machte und dadurch großen Einfluß auf seine geistige Entwicklung ausübte. Grabmanns Untersuchung baute auf den grundlegenden Forschungen Clemens Baeumkers auf und führte sie weiter.

Diejenige Gestalt des mittelalterlichen Geisteslebens, die Grabmann nach Thomas am meisten angezogen hat, ist *Albert der Große*, der Lehrer des hl. Thomas in Paris und in Köln. Durch glückliche Handschriftenfunde gelang es ihm, drei bis dahin unbekannte Teile einer großen theologischen Summe, der Summa de creaturis, und eine neue Handschrift des von Thomas redigierten Ethikkommentars Alberts festzustellen. Die vielgelesene mystische Schrift De adhaerendo Deo, die als die Perle im Schrifttum Alberts galt, mußte Grabmann auf Grund seiner handschriftlichen Forschungen Albert dem Großen absprechen und dem von ihm neu entdeckten Mystiker Johannes von Kastl zuteilen (1920). Die Albert dem Großen zugeschriebene Philosophia pauperum, ein vielbenütztes aus den Schriften Alberts des Großen kompiliertes Kompendium der Naturphilosophie, hat Grabmann als ein Werk des thüringischen Dominikaners Albert von Orlamünde erwiesen (Münster 1918). Diese Zuteilung wurde zwar mehrfach bestritten, neuerdings aber in ihrer Richtigkeit wieder bestätigt. Eine außerordentlich ergebnisreiche Untersuchung Grabmanns beschäftigt sich mit dem gewaltigen Einfluß Alberts des Großen auf das mittelalterliche Geistesleben (1928; [2]1936). Alberts Hauptbedeutung sieht Grabmann darin gelegen, daß er den christlichen Aristotelismus schuf, d. h. eine Art der Aristoteleserklärung, die im Gegensatz zur averroistischen Deutung, die Aristoteles vielfach in Widerspruch zu christlichen Lehranschauungen brachte, den Weg zu einer fruchtbaren Synthese der aristotelischen Philosophie und der christlichen Offenbarungslehre zeigte. Mit souveräner Beherrschung des gedruckten und ungedruckten Quellenmaterials zeigt Grabmann das tiefgreifende Fortwirken der Schriften und Ideen Alberts in der Philosophie, Theologie und Mystik des Mittelalters. Anläßlich der Heiligsprechung und Erhebung Alberts zum Kirchenlehrer (1931), an der Grabmann, von der höchsten kirchlichen Stelle aufgefordert, durch ein wissenschaftliches Gutachten vorbereitend mitwirken durfte, zeichnete er in einem Vortrag bei der Münchener Albertusfeier ein anschauliches wissenschaftliches Charakterbild des Heiligen (München 1932). Gelegentlich der Erhebung Alberts zum Patron der Naturwissenschaften würdigte Grabmann die philosophische und naturwissenschaftliche Methode Alberts des Großen in seinen

Aristoteleskommentaren und stellte dabei auch seine Bedeutung für die Naturwissenschaft des Mittelalters heraus (1944).

Ein weit aufgeschlossenes wissenschaftliches Interesse wandte Grabmann auch der *Schule des hl. Thomas* zu, welche die geschichtliche Aufgabe hatte, die Lehre des hl. Thomas fortzuführen und gegen Angriffe von verschiedenen Seiten zu verteidigen. Grabmann konnte an die grundlegenden Forschungen seines Freundes Ehrle anknüpfen ; er hat sie in vielen Einzelheiten erweitert und selbständig fortgeführt. 1923 erschien aus seiner Feder eine groß angelegte Untersuchung über die italienische Thomistenschule des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts ; 1925 erschienen ähnliche Untersuchungen über die älteste deutsche Thomistenschule und über englische Thomisten des 13. Jahrhunderts. Besondere Untersuchungen widmete er einzelnen Vertretern der älteren und jüngeren französischen Thomistenschule, wie Aegidius von Lessines, Bernhard von Auvergne, Kardinal Wilhelm Petri de Godin, Johannes Quidort von Paris und Johannes Capreolus, dem bedeutendsten Verteidiger der thomistischen Lehre im 15. Jahrhundert. In den letzten Jahren dehnte Grabmann seine Forschungen auf die Kölner Thomistenschule des ausgehenden Mittelalters aus, aus der die ersten Kommentare zur theologischen Summe hervorgegangen sind. Über die Kölner Thomistenschule des 14. Jahrhunderts gibt eine Untersuchung über Magister Henricus de Cervo (1942) reichen Aufschluß. Als ersten Kommentator der theologischen Summe hat Grabmann den aus Tournai stammenden Kölner Professor Johannes Tinctoris († 1469) festgestellt (1948).

Alle diese Forschungen beruhen fast ausschließlich auf handschriftlichen Studien, da die meisten Werke der mittelalterlichen Thomistenschule ungedruckt geblieben sind. In entsagungsvoller Arbeit hat Grabmann für mehr als 25 mittelalterliche Thomisten alle erreichbaren Notizen über Leben und Schrifttum zusammengestellt, ihre noch vorhandenen Schriften in Bibliothekskatalogen und in den Handschriftenbeständen der Bibliotheken nachgewiesen, ihre Lehrrichtung untersucht und von einzelnen auch Texte veröffentlicht. Die meisten dieser Abhandlungen sind mit vielen anderen in den zwei Bänden « *Mittelalterliches Geistesleben* » gesammelt, die 1926 und 1936 in München erschienen sind. Wenn einmal die monumentale Ordensbibliographie der Dominikaner von Quétif und Echard in neuer Bearbeitung vorliegen wird, dann wird neben den Namen vieler Vertreter der mittelalterlichen Thomistenschule auch der Name ihres Erforschers Martin Grabmann stehen.

In Zusammenhang mit der Thomasforschung stehen auch Grabmanns weitausholende Studien zum *mittelalterlichen Aristotelismus.* War es doch Thomas von Aquin, der den von Albert begründeten christlichen Aristotelismus vollendete und im weitesten Umfange in den Dienst der christlichen Offenbarungslehre gestellt hat. Beim Studium der Werke des hl. Thomas war es Grabmann zum Bewußtsein gekommen, welch tiefgehenden Einfluß das aristotelische Schrifttum, das zu Beginn des 13. Jahrhunderts in das Blickfeld der Scholastik trat, auf das mittelalterliche Geistesleben ausübte. Von seiner historischen Betrachtungsweise aus empfand er das Bedürfnis, den Wegen nachzuspüren, auf denen die aristotelischen Schriften und die Aristoteleskommentare griechischer und arabischer Aristoteleserklärer in die Scholastik einströmten, und ihre Auswirkungen bei den mittelalterlichen Denkern zu verfolgen. Nachdem er schon im zweiten Bande der Geschichte der scholastischen Methode (1911) die Rezeption des zweiten, größeren Teiles des aristotelischen Organons, der sog. logica nova, in der lateinischen Scholastik untersucht hatte, griff er in den Wiener Jahren das Problem des mittelalterlichen Aristotelismus im großen Stile auf; es hat ihn von da an bis zu seinem Tode intensiv beschäftigt. Eine grundlegende Untersuchung über *die lateinischen Aristoteles-Übersetzungen des 13. Jahrhunderts* (Münster 1916) eröffnete eine lange Reihe von Publikationen — insgesamt etwa 50 —, die sich mit dem Problemkreis « Aristoteles im Mittelalter » befassen. Der Kampf des hl. Thomas gegen die von Siger von Brabant vertretene averroistische Aristotelesdeutung reizte den Historiker, das geschichtliche Bild des *lateinischen Averroismus* aus den Quellen zu erarbeiten. Es gelang ihm, in einer Münchener Handschrift umfangreiche Aristoteleskommentare des *Siger von Brabant* nachzuweisen. Es war von den vielen Handschriftenfunden, die er dank seinem unermüdlichen Forscherfleiß, seiner Intuition und seiner umfassenden Kenntnis der mittelalterlichen Literatur machte, der bedeutendste. Von einem anderen Führer des lateinischen Averroismus, *Boetius von Dacien*, entdeckte und edierte Grabmann zwei opuscula, von denen das eine, welches De summo bono sive de vita philosophi überschrieben ist, die averroistische Lehre von der rein natürlichen Glückseligkeit des Menschen in schroffem Gegensatz zur christlichen Auffassung vertritt. In weiteren Forschungen über den lateinischen Averroismus und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung hat Grabmann eine stattliche Reihe von averroistischen Aristoteleskommentaren nachgewiesen, welche heterodoxe Sätze ent-

halten, die in den beiden Verurteilungsdekreten des Bischofs Stephan von Tempier von Paris vom Jahre 1270 und 1277 wiederkehren. Das geschichtliche Bild des lateinischen Averroismus, aber auch das Bild des ihm entgegengesetzten christlichen Aristotelismus ist durch Grabmanns Forschungsarbeit ganz erheblich erweitert worden ; viele neue Namen hat er in die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie eingetragen. Ebenso wie bei seinen Forschungen über die Thomistenschule ist er zahlreichen Aristoteleserklärern hauptsächlich der Pariser Artistenfakultät sowohl der orthodoxen als auch der heterodoxen oder averroistischen Richtung nachgegangen, hat ihre Lebensdaten und ihre Werke aus den Handschriften festgestellt und ihren Platz in der Geschichte der mittelalterlichen Aristoteleserklärung bestimmt. Viele dieser Forschungen sind in den Sitzungsberichten der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, andere im zweiten Band des « Mittelalterlichen Geistelebens » niedergelegt. Von den 20 zum Teil sehr umfangreichen Heften der Sitzungsberichte, die in den Jahren 1922-44 aus der Feder Grabmanns erschienen, sind nicht weniger als 15 Problemen des mittelalterlichen Aristotelismus gewidmet.

In den letzten Münchener Jahren arbeitete Grabmann an einem großen Werk über die Stellung der Päpste des 13. Jahrhunderts zum Aristotelismus. Zwei Teile davon sind in Rom in italienischer Sprache erschienen : eine Monographie über *die Aristotelesverbote unter Innozenz III. und Gregor IX.* (1941) und eine Monographie über den Aristotelesübersetzer am päpstlichen Hof Wilhelm von Moerbeke O. P., den philologischen Berater und Helfer des hl. Thomas (1946). Den dritten Teil, der über die Beziehungen des Aristoteleserklärers Thomas zu den Päpsten berichten sollte, konnte Grabmann nicht mehr vollenden. Auch den Plan, ein größeres zusammenfassendes Werk über Aristoteles im Mittelalter zu schreiben, konnte er nicht mehr ausführen. Im Manuskript ließ er eine große Abhandlung über den *Aristotelismus des 12. Jahrhunderts* zurück, entstanden aus zwei Vorträgen, die er im Sommer 1948 an der Universität Freiburg/Schweiz hielt. Der erste Teil handelt über die Aristotelesübersetzungen des 12. Jahrhunderts, vor allem über das schwierige Problem der Übersetzungen des zweiten Teiles des Organons (logica nova). Der zweite Teil berichtet zusammenfassend über die Aristotelesbenützung der Frühscholastik in der Philosophie und in der Theologie. Im Vordergrund stehen Kommentare zur aristotelisch-boethianischen Logik und Bearbeitungen derselben in Form von systematischen Kompendien der Dialektik. Grabmann

hat auf diesem Gebiete selbst bedeutende Funde gemacht, welche den leeren Raum, der bisher in der Geschichte der mittelalterlichen Logik zwischen Peter Abaelard und Petrus Hispanus bestand, mit einem umfangreichen Textmaterial ausfüllen und die starke Nachwirkung Peter Abaelards und eines Magister Albericus, eines Lehrers des Johannes von Salisbury, bezeugen. Die inhaltsreiche Studie, welche die Ergebnisse fremder und eigener Forschungen zusammenfaßt, wird in den Veröffentlichungen des päpstlichen Institutes für mittelalterliche Studien in Toronto erscheinen.

Mit lebhaftem Interesse verfolgte Grabmann auch das Fortleben der thomistischen Gedankenwelt in der Philosophie und Theologie der Neuzeit und Gegenwart. Als « einen kongenialen Interpreten dessen, was der Englische Lehrer gewollt und gelehrt hat », betrachtete er den großen Kölner Dogmatiker MATTHIAS JOSEPH SCHEEBEN, für den er wegen seiner tiefen übernatürlichen Auffassung des Christentums und der Kirche seit den Anfängen seiner theologischen Studien eine besondere Vorliebe hatte, wie er im Vorwort zur Neuausgabe von Scheebens « Natur und Gnade » (München 1922) bemerkt. Der genannten Neuausgabe schickte er eine ausführliche Einleitung voraus, in welcher er die Persönlichkeit und das theologische Lebenswerk Scheebens im Entwicklungsgange der neueren deutschen Theologie in umfassender Weise würdigte [1]. Seiner hohen Wertschätzung der Theologie Scheebens gab Grabmann auch durch die Mitarbeit an der Neuausgabe der gesammelten Schriften Scheebens — er übernahm das 1. Buch der Dogmatik, die theologische Erkenntnislehre (Freiburg 1948) — Ausdruck. Wie Scheeben, so setzte Grabmann auch vielen anderen hervorragenden Vertretern der Neuscholastik in edler Pietät literarische Denkmäler, z. B. Morgott, Jeiler, Denifle, Baeumker, Ehrle, Baur, De Wulf. Die Verdienste der Löwener Neuscholastik, die sich hauptsächlich um das im Auftrag Leos XIII. errichtete Institut Supérieur de Philosophie gruppiert, anerkannte und würdigte Grabmann in einem geschichtlichen Überblick über die vorzüglichen wissenschaftlichen Leistungen dieses Instituts (Phil. Jahrbuch 1938).

Das wissenschaftliche Lebenswerk Grabmanns weist gewaltige Dimensionen auf. Die Zahl seiner Publikationen geht über 300 hinaus.

[1] Anläßlich des 50. Todestages Scheebens (1938) zeichnete GRABMANN in der Vierteljahrsschrift des Katholischen Akademiker-Verbandes (S. 163-168) aufs neue ein warm empfundenes Lebensbild Scheebens, « des Theologen des Übernatürlichen ». Aus diesem Artikel (S. 166) stammen die vorhin zitierten Worte.

Die zweibändige Festschrift, die ihm zum 60. Geburtstag von Freunden und Schülern überreicht wurde (« Aus der Geisteswelt des Mittelalters », Münster 1935), zählte bereits 215 Nummern ; die Publikationen der letzten 14 Jahre haben die Zahl 100 überschritten [1]. Was wir genannt und angedeutet haben, ist nur ein Ausschnitt aus seinem wissenschaftlichen Lebenswerk. Weite Arbeitsgebiete, die zur Thomasforschung in entfernterer Beziehung stehen, haben wir gar nicht berührt : seine Forschungen zur mittelalterlichen Mystik (Johannes von Kastl), zur mittelalterlichen Franziskanerschule (Bonaventura, Matthaeus von Aquasparta), zum mittelalterlichen Neuplatonismus (Ulrich von Straßburg, Meister Eckhart), zu Dante und seinen Beziehungen zur mittelalterlichen philosophisch-theologischen Wissenschaft (Dante und Siger von Brabant). Am besten spiegelt sich der staunenswerte Universalismus Grabmanns in seiner *Geschichte der katholischen Theologie* (München 1933), die zwar auf dem Grundriß Scheebens aufbaut, aber in den Abschnitten über das Mittelalter und über die Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts fast ausschließlich Grabmanns persönliches Werk ist.

Der Name Martin Grabmann ist bereits in die Geschichte eingegangen. Er ist unlösbar mit der Erforschung der mittelalterlichen Geistesgeschichte verbunden und wird stets in Ehren genannt werden zusammen mit den Namen der bahnbrechenden Forscher Fidelis a Fanna und Ignatius Jeiler, Heinrich Denifle und Franz Ehrle, Clemens Baeumker und Maurice de Wulf. Unter diesen Großen im Reiche des Geistes war Grabmann einer der Größten. Seine wissenschaftliche Initiative hat reiche Früchte getragen und wird noch lange fortwirken.

Als überragenden Gelehrten haben alle, die Grabmann kannten, ihn bewundert ; als *Persönlichkeit* haben sie ihn geschätzt und geliebt. Bei all seiner Gelehrsamkeit und bei allen kirchlichen und wissenschaftlichen Ehrungen, die ihm so reichlich zuteil wurden — er war Mitglied zahlreicher wissenschaftlicher Akademien des In- und Auslandes und Ehrendoktor von vier Universitäten (Löwen, Innsbruck, Mailand, Budapest) —, blieb er immer der schlichte, bescheidene, gütige, edle und hilfsbereite Mensch. Seinen Lehrern bewahrte er zeitlebens ein treues Andenken ; noch in seinen letzten Lebenstagen sprach er voll Dankbarkeit und Pietät von seinen Eichstätter Lehrern und von seinen

[1] Eine vollständige Bibliographie wird dem 3. Bande des « Mittelalterlichen Geisteslebens » beigegeben werden, den ich nach dem letzten Wunsche des Verstorbenen nächstes Jahr herauszugeben beabsichtige.

Förderern Denifle und Ehrle. Seinen Freunden war er mit einer seltenen Treue ergeben ; jedem schenkte er seine Aufmerksamkeit und für jeden hatte er ein gutes Wort. Seinen Schülern war er ein wohlwollender Berater und väterlicher Freund. In der Beurteilung der Leistungen anderer war er äußerst wohlwollend, in der Kritik schonend und zurückhaltend, in der Polemik immer vornehm.

Als *Priester* war er der treue Sohn seiner Kirche, die er ehrte und liebte wie eine Mutter. Das pie sentire cum Ecclesia war ihm stets innerstes Herzensanliegen. Den höchsten Vertretern der kirchlichen Autorität, den Päpsten Pius XI. und Pius XII., war er persönlich verbunden ; mit seinen Heimatbischöfen in Eichstätt verknüpften ihn Bande herzlicher Freundschaft. Sein edles Menschentum und seine echt priesterliche Gesinnung standen auf dem festen Grunde eines unerschütterlichen Glaubens und einer tiefinnerlichen Frömmigkeit.

Was die Kirche am Feste des hl. Thomas betet : da nobis, quaesumus, et quae docuit intellectu conspicere et quae egit imitatione complere, war für Martin Grabmann Lebensprogramm : Als Theologe und Gelehrter erstrebte er ein tiefes inhaltliches und geschichtliches Verständnis der Lehre des hl. Thomas ; als Mensch und Priester suchte er das ideale Vorbild des hl. Thomas in seinem eigenen Leben nachzugestalten. Die Liebe zum hl. Thomas ließ in dem jungen Theologen den Entschluß reifen, in den Orden des hl. Dominikus einzutreten. Da er sich aber in das Ordensleben nicht so recht hineinfinden konnte, kehrte er nach einem halbjährigen Noviziat in Olmütz, eine Fügung Gottes darin sehend, wieder in das Eichstätter Priesterseminar zurück [1]. Dem Dominikanerorden bewahrte er zeitlebens eine treue Anhänglichkeit. Als gelehrter Universitätsprofessor trat er 1921 dem Dritten Orden des hl. Dominikus bei und er schätzte sich glücklich, als Dominikanertertiar den Namen des hl. Thomas von Aquin tragen zu dürfen. Mit tiefer Ergriffenheit liest man den Schlußsatz seines Testamentes, in welchem er seiner treukirchlichen Gesinnung und zugleich seiner begeisterten Liebe zum hl. Thomas Ausdruck gibt :

[1] Am 19. August 1895 kam Grabmann im Kloster Olmütz, wo sich damals das Noviziat der österreichischen Ordensprovinz befand, an. Am 2. September desselben Jahres nahm er als fr. Leo das Ordenskleid. Am 19. Februar 1896 erklärte er seinen Austritt. Am gleichen Tag schrieb er an den damaligen Regens des Eichstätter Priesterseminars : « Mit Thränen in den Augen und innigster Dankbarkeit scheide ich von Olmütz. Möge der liebe Gott es reichlich dem Orden vergelten all das Gute, das ich hier empfangen habe . . . Ich nehme dieses Geschick aus der Hand Gottes an und kehre wieder nach Eichstätt ins Seminar zurück. »

« Ich empfehle meine Seele durch die Hände Mariens dem Dreieinigen Gott, dem ich dafür von Herzen danke, daß ich aus einer guten katholischen Familie stamme, daß er mich trotz meiner Unwürdigkeit zum Priestertum und durch das Priestertum geführt hat, daß ich mit Gottes Hilfe auf dem rechten Weg des heiligen Glaubens geblieben bin und für die katholische Kirche und Wissenschaft arbeiten konnte, daß ich als Professor der Theologie besonders auch die Lehre des hl. Thomas von Aquin, dessen Namen ich als Mitglied des Dritten Ordens des hl. Dominikus trage, in Wort und Schrift verkünden konnte. »

In der Todesnot rief Grabmann den hl. Thomas und den hl. Albertus Magnus als Fürbitter an. An der Hand des hl. Thomas ist er durch das Leben gegangen. So dürfen wir uns wohl der frohen Hoffnung hingeben, daß er in den Chor jener erlauchten Geister eingegangen ist, die um den hl. Thomas, den gelehrtesten unter den Heiligen, versammelt sind, und daß er mit ihnen unverhüllten Auges die Wahrheit schaut, deren Erforschung sein ganzes Leben geweiht war.

Theoretisches und praktisches Erkennen

Von P. Dr. Matthias THIEL O. S. B. Rom (S. Anselmo)

In einer inhaltsreichen Untersuchung über das philosophische Lebensideal der alten Griechen hat Werner JAEGER[1] gezeigt, daß die Erinnerung an die ältesten Philosophen in der Zeit von PLATON bis DIKAIARCH VON MESSANA, also innerhalb eines Jahrhunderts, eine wesentliche Wandlung durchgemacht hat. Wie die über diese Väter der griechischen Philosophie berichteten Anekdoten beweisen, stellte man sich dieselben zuerst als Männer vor, die ganz dem βίος θεωρητικός zugewandt waren und deshalb in ihrem praktischen Leben selbst von dem verachtetsten Geschöpf, das man sich damals denken konnte, einer thrakischen Dienstmagd verspottet wurden. Die Wandlung begann mit SOKRATES und PLATON, die in ihrem ethischen Intellektualismus σοφία und φρόνησις so miteinander verquickten, daß nach ihrer Lehre ein Weiser kaum noch unpraktisch sein kann, ja, daß gerade die philosophische Weisheit den Menschen auch praktisch macht, besonders was das sittliche und soziale Leben betrifft. Bei ARISTOTELES läßt sich in dieser Frage eine zu keiner vollen Klarheit gelangte Entwicklung wahrnehmen. Die Entwicklung des Stagiriten von seinem Lehrer weg wird besonders offenbar in seinen zwei Unterscheidungen zwischen Metaphysik und Ethik, und zwischen σοφία und φρόνησις. Daß er aber die Metaphysik über die Ethik, und besonders in seiner Glückseligkeitslehre das θεωρεῖν über das πράττειν stellt, hält ihn PLATON innerlich verbunden. Seine Unklarheit macht sich vor allem bemerkbar bei der Frage, worin denn die innere Abhängigkeit des sittlichen Handelns von der wissenschaftlichen Erkenntnis bestehe. Er selbst scheint, so meint Jaeger, der theoretischen Philosophie allmählich immer weniger praktische Bedeutung zugeschrieben und gegen Ende seines Lebens die Verbindung zwischen den ἀρεταὶ διανοητικαί und den ἀρεταὶ ἠθικαί nicht mehr für so eng gehalten zu haben.

Dem Verfasser der sogenannten « Großen Ethik » (Magna Moralia)

[1] Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals. Sitzungsberichte der Preußischen Akademie d. Wissenschaften. (Berlin 1928) 390-421.

bereitete die Fundierung der Ethik im βίος θεωρητικός schon große Schwierigkeiten. Er ging aber noch nicht so weit, daß er die φρόνησις der σοφία überordnete. Erst DIKAIARCH VON MESSANA leugnete den Primat des βίος θεωρητικός. Nach ihm liegt die Aufgabe des Menschen nicht im θεωρεῖν, sondern im πράττειν, und hat darum dieses, nicht jenes den Vorrang.

Von den Griechen kam die Frage nach dem wirklichen Verhältnis des praktischen Handelns zum theoretischen Erkennen zu den Römern, von den heidnischen Griechen und Römern zu den Vätern, und von den Vätern zu den mittelalterlichen Scholastikern. Nach diesen kam zwar der große Bruch mit der Überlieferung, aber solche Lebensfragen wie diese überdauern jede Umwälzung. Es gibt Fragen, die, einmal gestellt, niemals mehr ganz aus der Welt verschwinden. Jedes Zeitalter stellt sie auf andere Weise, gibt ihnen vielleicht eine Form, die von der alten sehr verschieden ist, aber bei genauerem Zusehen entdeckt man immer wieder den gleichen Kern. So ist es auch bei unserer Frage. Vergleichen wir z. B. die Fragestellung der Väter mit jener der alten Griechen, so sehen wir sofort große Unterschiede. Stand bei den Griechen der Staat mit seinen großen Forderungen an den Bürger hinter unserer Frage, so war diese bei den Vätern in erster Linie von der Religion eingegeben. Wir sagten schon, daß sich bei den Griechen der Streit um das Verhältnis der φρόνησις zur σοφία drehte; die Väter dagegen dachten an das Verhältnis der χάρις zur γνῶσις. Im Mittelalter stritt man besonders darüber, ob dem Verstand oder dem Willen, also dem unmittelbaren Träger des theoretischen oder dem Hauptträger des praktischen Lebens der Primat zukomme. Man überschreibt diesen Streit jetzt gerne mit den beiden Schlagwörtern: Intellektualismus und Voluntarismus. In der Neuzeit mußte die Frage schon deshalb eine andere werden, weil man die bis dahin fast selbstverständliche teleologische Lebensauffassung auf einmal durch die mechanische zu ersetzen suchte und dadurch ganz neue Probleme entstanden. Denn die Frage nach dem Verhältnis zwischen Theorie und Praxis hängt wesentlich mit der andern zusammen, ob der Mensch überhaupt selbstgesetzte Ziele verwirklichen kann. Ist das nicht der Fall, dann wird aus der Frage nach dem Primat der Theorie oder der Praxis eine reine Präzedenzfrage.

Im folgenden möchten wir das, was sich vom thomistischen Standpunkte aus zu der Frage sagen läßt, systematisch geordnet so zusammenstellen, daß ihre Bedeutung für das Leben zu Tage tritt.

I. Wesensbestimmung von Theorie und Praxis

Als Ausgangspunkt unserer Untersuchungen wählen wir am besten den Sprachgebrauch, nach dem die Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis im strengen Sinne nur beim Menschen gemacht wird. Denn diese Einschränkung auf den Menschen läßt schon erkennen, daß alle sowohl mit Theorie als mit Praxis etwas meinen, was spezifisch menschlich ist und deshalb in der menschlichen Natur begründet sein muß. Das aber bedeutet so viel wie Theorie und Praxis müssen unmittelbar oder mittelbar zu den beiden höchsten menschlichen Fähigkeiten des Verstandes und des Willens in Beziehung stehen. Besonders ist der Verstand entscheidend. In ihm liegt die Wurzel aller andern Unterschiede. Daher haben die Scholastiker auch nur seine Eigenart in ihre metaphysische Definition vom Menschen aufgenommen. Wer die scheinbar so selbstverständliche Definition « vernünftiges Sinnenwesen » in ihrer ganzen Tiefe und Tragweite erfaßt und philosophisch auszuwerten weiß, findet in ihr eine vollständige Anthropologie grundgelegt [1]. Für unsere Frage genügt es, auf eines zu achten. In dem Worte « Sinnenwesen » ist schon mitbezeichnet, daß der Mensch nicht zu den Wesen gehört, die nur von außen vervollkommnet werden, sondern zu jenen, die sich selbst vervollkommnen ; das Beiwort « vernünftig » aber besagt, daß diese Selbstvervollkommnung beim Menschen von der Vernunft geregelt werden muß.

Daß auch Theorie und Praxis zwei Weisen sind, auf die der Mensch sich selbst zu vervollkommnen sucht, bedarf keines besonderen Beweises. Der geringste Grad von Selbstbeobachtung reicht hin, uns das klar zu machen. Daher bleibt uns bezüglich ihrer nur die Frage zu beantworten, wie sich diese beiden Weisen menschlicher Selbstvervollkommnung zueinander verhalten, besonders, welche von ihnen die wertvollere ist.

Nicht alle Dinge lassen sich auf die gleiche Weise bestimmen : Akzidentien nicht so wie Substanzen, und von den Akzidentien diejenigen, die der Substanz nur beziehungsweise zukommen, nicht so wie jene, die ihr absolut anhaften.

Theorie und Praxis kommen beide dem Menschen nur auf Grund einer Beziehung zu etwas anderem zu. Sie offenbaren sich uns auch

[1] Vgl. M. Thiel, Was ist der Mensch ? Divus Thomas 1942, 3-34.

beide unmittelbar als menschliche *Tätigkeiten.* Dadurch wird unsere Aufgabe ihrer Wesensbestimmung auf die Frage zugespitzt, in welche Beziehungen Theorie und Praxis den Menschen zu dem bringen, was ihr Gegenstand ist.

Auch das ist unschwer zu erkennen. Nach der ursprünglichen und unmittelbaren Bedeutung der Wörter verhalten sich Theorie und Praxis zueinander wie Schauen und Handeln. So haben auch schon PLATON [1] und ARISTOTELES [2] ihr Verhältnis aufgefaßt. Aristoteles unterscheidet außerdem noch zwischen πράττειν und ποιεῖν, aber wir brauchen diese weitere Unterscheidung hier nicht zu berücksichtigen, weil das θεωρεῖν dem ποιεῖν genau so entgegengesetzt ist, wie dem πράττειν. Daher verstehen wir im folgenden unter diesem sowohl das lateinische facere als das agere, m. a. W. nicht nur Technik und Kunst, sondern auch das sittliche Handeln. Denn dieses alles unterscheidet sich vom menschlichen θεωρεῖν dadurch, daß dieses nach außen, d. h. über den Verstand hinaus, vollkommen unwirksam ist. Wir sagen ausdrücklich « über den Verstand hinaus », denn im Verstand selbst wird auch beim bloßen Schauen etwas hervorgebracht. Aber dieses Erzeugnis ist vom Schauen selbst nicht sachlich verschieden.

Weil das bloße Schauen des menschlichen Verstandes nach außen nichts hervorbringt, hat es nur einen *Gegenstand.* Zu diesem Gegenstand steht es im Verhältnis einer wesentlichen Abhängigkeit. Im Gegenstand liegt auch sein einziges Ziel. Denn dieses ist lediglich, die Seinswahrheit desselben in eine menschliche Erkenntniswahrheit umzuwandeln. Als solcher will der Theoretiker nichts anderes als die Wahrheit erkennen.

Bei unserem deutschen Worte « Schauen » denken wir an ein unmittelbares Erkennen. Aber damit ist das griechische θεωρεῖν nicht ganz wiedergegeben. Wie der aristotelische Ausdruck ἐπιστήμη θεωρητική beweist, können auch abgeleitete, durch Schlußfolgerung gewonnene Erkenntnisse noch ganz theoretisch sein. Und sie bleiben das so lange, als sie nach außen nichts hervorbringen. Daher nennt man sogar jenen Teil der praktischen Wissenschaft, der nur die Prinzipien zum Gegenstand hat, theoretisch.

Diese Verwendbarkeit des Wortes « theoretisch » auf die Prinzipien- oder Gesetzeslehren der praktischen Wissenschaften zeigt uns, daß es nicht zum Wesen der theoretischen Erkenntnis gehört, zur

[1] Polit. 258 E. [2] Met. VI 1, 1025 b 18 ff.

Praxis überhaupt keine Beziehung zu haben, mit andern Worten, daß bei der Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis nicht die Hinordnung auf das praktische Handeln entscheidet, sondern das *Hervorbringen* einer Wirkung außerhalb des Erkenntnisaktes. Dadurch erhalten wir zwei Arten theoretischer Erkenntnisse: nämlich *rein* theoretische, und schlechthin theoretische, aber doch wesentlich auf die Praxis hingeordnete. Diese zwei Arten theoretischer Erkenntnisse unterscheiden sich voneinander so, wie die reinen Geister von der menschlichen Seele. Auch die menschliche Seele hat alles, was zum Wesen einer geistigen Substanz gehört, aber weil sie außerdem noch eine wesentliche Hinordnung auf den Leib hat, ist sie kein reiner Geist. Und so werden auch die Erkenntnisprinzipien der praktischen Wissenschaften nur deshalb keine rein theoretischen Erkenntnisse genannt, weil sie ein Merkmal mehr haben, als das Wesen einer theoretischen Erkenntnis erfordert, nämlich die Hinordnung auf ein Tun außerhalb des Verstandes.

In der Neuzeit gebraucht man die Begriffe « Theorie » und « theoretisch » sogar mit Vorliebe für ganze Wissenschaften, insbesondere für solche, die im Gegensatz zu den experimentellen nicht induktiv, sondern deduktiv vorgehen und einen Tatsachenkomplex aus bestimmten Prinzipien zu erklären suchen. Theoretisch verhält sich daher zu wissenschaftlich wie die Gattung zu den ihr untergeordneten Arten. Wo im folgenden diese Übertragung der beiden Begriffe auf ganze Wissenschaften für unsere Untersuchungen von Bedeutung ist, werden wir wieder an sie erinnern.

Soweit eine Theorie wirklich das ist, was ihr Name besagt, nämlich ein Schauen der Wahrheit, kann sie ebenso wenig falsch sein wie ein wirkliches Erkennen. Aber wegen der vielen Selbsttäuschungen, denen der Mensch auch in seinen ersten Annahmen ausgesetzt ist, hat der Sprachgebrauch dem Worte « Theorie » eine weitere Bedeutung gegeben, so daß es jetzt auf jedweden Erklärungsversuch irgend eines Sachverhaltes angewandt wird.

Während das Beiwort « theoretisch » sogar in dem Ausdruck βίος θεωρητικός nur ein *Erkennen* bezeichnet, wird « praktisch » nicht nur von der auf ein Tun hingeordneten Erkenntnis ausgesagt, sondern auch vom Tun selbst. So sprechen wir von einem praktischen Leben und meinen damit nicht etwa die Erkenntnis, wie man das Leben praktisch zu gestalten hat, sondern das Leben in seiner vollen Wirklichkeit, wie es auch immer aussehen mag. Das gleiche gilt von der Redeweise, jemand habe eine ausgedehnte Praxis.

Wird eine *Erkenntnis* praktisch genannt, dann heißt das nicht nur, diese Erkenntnis habe ein Tun zum Gegenstand, sondern auch, das Verhältnis dieses Tuns zu einem bestimmten Ziel werde miterkannt. Denn in allem, was der Mensch tut, verfolgt er notwendig ein Ziel. Omne agens agit propter finem. Und nur so weit als jemand die Zweckmäßigkeit seines Tuns zur Erreichung des von ihm gewollten Zieles miterkennt, nennt man ihn praktisch.

Weil dem Verstande, für sich genommen, jede Wirkursächlichkeit abgeht, kann er aus sich allein niemals etwas nach außen hervorbringen, sondern bedarf er dazu der Mitwirkung des Willens. Das gilt sogar vom göttlichen Verstande. Wie in der Metaphysik gezeigt wird, begründet der göttliche Verstand nur die *innere* Möglichkeit der Dinge. Diese innere Möglichkeit aber ist nichts weiter als die ontologische Wahrheit der Dinge. Schon damit aus dieser inneren Möglichkeit auch eine äußere wird, m. a. W. damit die Dinge auf ein Dasein hingeordnet sind, ist ein göttlicher Wille vorausgesetzt, der sie hervorbringen kann. Gott aber will gar nicht, daß alles, was innerlich möglich ist, auch wirklich werde. So könnte Gott, wenn er wollte, mit einem Schlage das gegenwärtige tolle Durcheinander in der Welt beseitigen und an dessen Stelle einen paradiesischen Frieden setzen. Dadurch wären uns Menschen auf einmal ganz andere Möglichkeiten zu praktischen Erkenntnissen gegeben als jetzt. In Bezug auf das, was uns dann möglich wäre, können wir jetzt nur schöne Theorien aufstellen. Daraus ersehen wir schon, daß es bei weitem nicht für alles, von dem Theorien möglich sind, auch eine Praxis geben kann.

Der Mensch kann weder eine innere noch eine äußere Möglichkeit schaffen, sondern die ihm gebotenen nur ausnützen. Aber selbst von den äußeren Möglichkeiten kommen für ihn lange nicht alle in Frage. Denn jedes Tun setzt eine entsprechende Natur voraus : z. B. das menschliche Tun eine andere als das rein geistige des Engels. Daher schlösse der Wunsch, das gleiche tun zu können wie ein höheres Wesen, den Wunsch in sich, auch dessen Natur zu besitzen, also nicht das zu sein, was man wirklich ist [1]. Das aber ist gegen den Selbsterhaltungstrieb. So kann der Mensch eigentlich nicht wünschen, Schöpfer Himmels und der Erde zu sein, weil das eine göttliche Natur verlangte.

[1] Thomas, S. Th. I 63, 3 : « Nulla res quae est in inferiori gradu naturae, potest appetere superioris naturae gradum ; sicut asinus non appetit esse equus ; quia si transferretur in gradum superioris naturae, iam ipsa non esset. »

Wenn trotzdem ein solcher Wunsch in ihm aufsteigt, so kommt das nur daher, daß er sich über die Voraussetzung eines solchen Tunkönnens noch keine volle Rechenschaft gegeben hat. Das gleiche gilt von dem Wunsche mancher frommen Seelen, Gott mit einer unbegrenzten Liebe lieben zu können [1].

Um sich von der Wahrheit des Gesagten zu überzeugen, genügt es an die zahlreichen Fälle zu denken, in denen der Mensch auch Aufträge, die er leicht ausführen könnte, zurückweist mit der einfachen Begründung, das könne er nicht, oder an die andern, in denen er sagt, das sei für ihn nicht praktisch. In diesen und ähnlichen Redeweisen kommt schon die Überzeugung zum Ausdruck, daß wir bei unserem praktischen Erkennen einen ganz andern Maßstab anlegen als beim theoretischen. Bei der theoretischen Erkenntnis ist das Objekt maßgebend, bei der praktischen dagegen das Subjekt [2]. Wie weit das geht, sehen wir am besten in der Ethik bei der Frage nach der nächsten Sittenregel. Hier wird die menschliche Natur so sehr zum Erkenntnisprinzip unserer sittlichen Verpflichtungen gemacht, daß sogar Scholastiker darüber streiten, ob die menschliche Natur schon aus sich, das will sagen auf Grund ihres reinen Soseins dem Menschen ein bestimmtes sittliches Verhalten vorschreibe, oder erst nach der Erkenntnis, daß es ein göttliches Gesetz gebe.

Damit also eine Erkenntnis im vollen Sinne wirklich praktisch genannt werden kann, muß die Beziehung des in Frage stehenden Tuns sowohl zu dem gewollten Zweck als auch zur Natur oder zum Können des Subjektes miterkannt sein.

Mit der Unterscheidung zwischen theoretischen und praktischen Erkenntnissen deckt sich nicht ganz die andere zwischen theoretischer und praktischer *Ordnung*. Denn zur praktischen Ordnung rechnet man alle Erkenntnisse, die irgendwie auf ein Tun hingeordnet sind, auch wenn sie noch lange nicht imstande sind, dieses Tun zweckmäßig zu gestalten. So müssen zu ihrem obersten Prinzip, daß das Gute zu tun, das Böse dagegen zu meiden sei, nicht nur die Erkenntnisse der

[1] V. Frins, De actibus humanis. Freiburg 1897, n. 29 : « Solus actus amoris infinitus divinae bonitati adaequate respondet et commensuratur. Hoc nemo prudens dubitat. Nobis tamen a parte rei talis actus nullo modo convenit, quia nobis omnino improportionatus et impossibilis est. Tolleret porro talis actus, si adesset, non solum subiectum amans, i. e. nos ... atque adeo ipsum amorem nostrum, sed indirecte ipsum etiam Deum. Nam sic homo ipse esset Deus. »

[2] Vgl. Thomas, S. Th. I-II 57, 5 ad 3.

ganzen Ethik, sondern auch die Akte der Klugheit kommen, bevor es wirklich praktisch wird. In dieser Ausdehnung der praktischen Ordnung auf alle Erkenntnisse, die auch nur entfernt auf ein Tun oder Handeln hingeordnet sind, liegt der Grund für die weitere Unterscheidung zwischen einem theoretischen und einem praktischen Teile einer praktischen Wissenschaft. Auch der theoretische Teil einer praktischen Wissenschaft ist ganz auf ein Tun hingeordnet, aber er befaßt sich nur mit den Prinzipien, und nicht mit deren Anwendung auf das wirkliche Tun. Diese überläßt sie dem praktischen Teile.

In dieser letzten Unterscheidung zwischen einem theoretischen und einem praktischen Teile einer praktischen Wissenschaft wird der Begriff « praktisch » offenbar verschieden weit genommen. Das führt zu der Frage, ob auch die Erkenntnisse des theoretischen Teiles einer praktischen Wissenschaft noch im eigentlichen Sinne praktisch genannt werden können, oder nur die des praktischen Teiles. Wenn dieses zweite der Fall ist, dann hat die praktische Erkenntnis das weitere Merkmal, *unmittelbar* ausführend zu sein, also die Form eines Befehles zu haben, der nicht nur im allgemeinen sagt, was zu tun ist, sondern auch wie unter den gegebenen konkreten Umständen gehandelt werden muß. Weiter entsteht dann die Frage, ob es zulässig ist, bei den sogenannten praktischen Wissenschaften das Ganze für eine schlechthin praktische Wissenschaft zu halten oder ob man nicht vielmehr zwei Wissenschaften annehmen muß : eine theoretische und eine praktische, die nur insofern ein Ganzes bilden, als sie durch ihre verschiedenen Betrachtungsweisen desselben Gegenstandes einander ergänzen und vervollkommnen. Man hat diese Frage besonders bezüglich der Ethik gestellt, die zwar von jeher zu den praktischen Wissenschaften gezählt wurde, aber ohne die Tugend der Klugheit den Menschen noch nicht befähigt, im konkreten Einzelfalle zu entscheiden, was er tun muß, um sein Endziel zu erreichen. Sie ist gewiß keine *rein* theoretische Wissenschaft, aber muß sie deshalb eine *schlechthin praktische* sein ? Zur Lösung dieser Fragen müssen wir das Verhältnis theoretischer und praktischer Erkenntnisse zueinander noch tiefer zu erfassen suchen.

II. Gegensatz des inneren Widerspruchs zwischen theoretischer und praktischer Erkenntnis

In dem Streite, ob man die Ethik trotz ihrer wesentlichen Hinordnung auf ein zweckmäßiges Tun oder Handeln noch zu den theoretischen oder spekulativen Wissenschaften zählen soll oder trotz ihrer Ergänzungsbedürftigkeit durch die Tugend der Klugheit zu den praktischen, gehen auch die treuesten Anhänger des hl. Thomas auseinander. So halten JOHANNES VOM hl. THOMAS [1] und GREDT [2] sie für eine spekulative, TOCCAFONDI [3], ZAMMIT [4] und vielleicht die Mehrzahl der Thomisten dagegen schlechthin für eine praktische Wissenschaft, genauer, für den theoretischen Teil einer praktischen Wissenschaft.

TOCCAFONDI unterscheidet drei dem sittlichen Handeln vorausgehende dictamina rationis oder Vernunftaussprüche [5]. Den ersten tut die Vernunft auf Grund der Syntherese, ihn hält Toccafondi noch für rein spekulativ. Den zweiten auf Grund der ethischen Wissenschaft gefällten Vernunftausspruch nennt er schon spekulativ-praktisch, und den dritten, mit Hilfe der Klugheit getanen Ausspruch bezeichnet er als praktisch-praktisch. Auch in dieser schon längst vor Toccafondi gemachten Unterscheidung wird stillschweigend zugegeben, 1. daß auch eine wesentlich auf ein Tun oder Handeln hingeordnete Erkenntnis noch spekulativ oder theoretisch genannt werden kann ; denn, wie bereits gesagt, sind die obersten sittlichen Prinzipien nicht weniger auf das sittliche Handeln hingeordnet als die auf Grund der ethischen Wissenschaft gefällten Vernunfturteile ; und 2. daß im vollen Sinne des Wortes nur die dem richtigen Handeln *unmittelbar* vorausgehende Erkenntnis praktisch ist. Daher sind mit dieser Unterscheidung offenbar nur drei Grade der Annäherung an die Praxis gemeint. Und in diesem Sinne kann man sie zulassen. Sie hat aber die Schattenseite, daß hier eine Ausdrucksweise gebraucht wird, die eigentlich nur bei konträren Gegensätzen mit einem positiven Mittleren erlaubt ist. Nun stehen aber theoretisch und praktisch zueinander in einem *kontradiktorischen* Gegensatz oder einem Gegensatz des inneren Widerspruches, der kein Mitt-

[1] Logica q. 1 a. 4 (REISER) 1, 276 b 34 ff. u. 826 b 44 ff.
[2] Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae. Freiburg 1937 [7], n. 103.
[3] Philosophia moralis generalis. Roma 1943, 13.
[4] Philosophia moralis thomistica. Roma 1934, 43 ff.
[5] A. a. O. 113.

leres zuläßt. Denn wie schon gezeigt, verhalten sich theoretische oder spekulative und praktische Erkenntnis zueinander wie eine außerhalb des Verstandes nichts hervorbringende und eine außerhalb des Verstandes wesentlich etwas hervorbringende Tätigkeit. Das aber ist offenbar ein Gegensatz des inneren Widerspruches. Wie soll da eine Verbindung in der Form von spekulativ-praktisch möglich sein ?

MARITAIN [1] hält die Ethik weder für eine schlechthin spekulative noch für eine schlechthin praktische Wissenschaft, sondern für ein Mittelding, das er science spéculativement pratique nennt und in Gegensatz stellt zu einer science pratiquement pratique. Als Beispiel für die erste dient ihm der zweite Teil der theologischen Summe des Aquinaten, und für die andere weist er hin auf die Werke des hl. Johannes vom Kreuz und des hl. Alfons von Liguori. Die Weise, auf die Thomas die sittlichen Wahrheiten behandelt, findet Maritain von der des hl. Johannes vom Kreuz und des hl. Alfons so verschieden, daß er glaubt zwischen ihnen einen spezifischen Unterschied annehmen zu müssen. Während nämlich die ganze Darstellungsweise des Aquinaten durchweg einen abstrakten und rein lehrhaften Charakter hat, gehen die beiden andern genannten Autoren mehr auf das Einzelne ein und wollen den Leser auch direkt zum sittlich guten Handeln antreiben. Mit andern Worten, die Ethik des hl. Thomas hat zwar eine zu vollbringende Werktätigkeit (opus operabile) zum Gegenstand, aber nicht in werktätiger Weise (modo operabili), daher ist sie nach Maritain nur spéculativement pratique ; die Ethik der beiden andern dagegen behandelt denselben Gegenstand auch in werktätiger Weise, deshalb ist sie pratiquement pratique.

Die gleiche Ansicht wie Maritain vertritt YVES SIMON [2]. Dieser weicht von ihm nur darin ab, daß er offen zugibt, ihre Ansicht lasse sich nicht mit der des Johannes vom hl. Thomas ganz in Einklang bringen. Nichtsdestoweniger glaubt er sie als die eigentliche Lehre des Aquinaten erweisen zu können.

YVES SIMON hebt mit Recht hervor, daß in der Ethik die Hinordnung auf das sittliche Handeln oder die Werktätigkeit schon mit den obersten ethischen Prinzipien beginne. Das Verhältnis der zwischen den obersten Prinzipien und der Klugheit liegenden Erkenntnisse zueinander und zum Tun stellt er zeichnerisch mittels eines Kegels

[1] Distinguer pour unir ou les Degrés du savoir. Paris 1934 [2], 619 ff.
[2] Critique de la connaissance morale, in : Questions disputées. Paris 1934, 79 ff.

plastisch vor Augen, der immer enger wird, bis er in einer Spitze endet. Diese Darstellung erinnert sehr an die sogenannte Abstractio totalis des Suarez, nach dem unser menschlicher Verstand das Singulär-Materiale unmittelbar (« per propriam ipsius speciem ») erkennt und das Allgemeine nichts weiter ist als das, was beim Vergleichen verschiedener Singularia als das Gemeinsame erkannt wird, und was, je mehr Singularia miteinander verglichen werden, um so weniger wird und schließlich nur noch das Seinsmerkmal ist.

Nach thomistischer Lehre gibt es eine doppelte Abstraktion: nämlich eine negative und eine positive. Bei der negativen Abstraktion entsteht allgemeine Erkenntnis ohne jeden Vergleich mehrerer Einzeldinge, weil sie nichts weiter ist als die Erfassung einer körperlichen Wesenheit ohne deren Einzelmerkmale. So wäre unsere Erkenntnis einer bestimmten Körperwesenheit auch dann abstrakt, wenn es nichts gäbe, mit der diese verglichen werden könnte. Und auch zur positiven Abstraktion gehört nicht wesentlich der Vergleich mehrerer Singularia untereinander, sondern nur der Vergleich eines Singulare mit der entsprechenden allgemeinen Wesenheit, z. B. des konkreten Einzelmenschen Petrus mit dem Menschen überhaupt. Nicht einmal dieser Vergleich ist die Ursache der Abstraktion, sondern nur die Voraussetzung. Denn die positive Abstraktion besteht wesentlich darin, daß, nachdem ein Singulare in der angegebenen Weise mit der vor ihm erkannten allgemeinen Wesenheit verglichen worden ist, nunmehr bewußt wieder von seinen Einzelmerkmalen abgesehen und nur das allgemein Wesentliche betrachtet wird.

In dieser Abstraktionslehre ist das Abstractum zugleich mehr und weniger als das Concretum. Es ist mehr, sofern seine Möglichkeit, dem Inhalte nach verwirklicht zu werden, von keinem konkreten Einzelding ganz erschöpft werden kann, so daß jedes Einzelding sich zu den vielen andern Einzeldingen mit der gleichen Natur verhält wie ein Teil zu den übrigen Teilen desselben Ganzen. Und das Abstractum ist zugleich weniger als das konkrete Einzelding, sofern dieses außer den Merkmalen des Abstractum noch viele Einzelmerkmale hat. So hat Petrus nicht bloß die allgemein menschlichen Wesensmerkmale, sondern auch die Einzelmerkmale, durch die er dieser konkrete Einzelmensch ist.

Erinnern wir uns nun wieder an das über den Gegensatz zwischen theoretischer und praktischer Erkenntnis Gesagte, so sehen wir sofort, daß es sich hier um etwas ganz anderes handelt als um das Verhältnis

zwischen abstrakt und konkret. Nehmen wir « praktisch » im weiteren Sinne, dann kann die praktische Erkenntnis gerade so abstrakt sein wie die theoretische. Vergleichen wir z. B. die beiden Sätze « der Mensch ist ein vernünftiges Sinnenwesen » und « das Gute ist zu tun, das Böse aber zu meiden », miteinander, so sind wir sogar geneigt, den zweiten für abstrakter zu halten, obwohl in ihm schon eine praktische Wahrheit ausgedrückt ist. Denn dieser Satz gilt ja auch für die reinen Geister. Verhielte sich auch das Praktische zum Theoretischen so, wie das Konkrete zum Abstrakten, dann müßte die Theorie durch die Praxis näher bestimmt werden. Durch die Praxis wird aber die Theorie nur ausgeführt. Das ist etwas ganz anderes. Der Gegensatz zwischen abstrakt und konkret ist ein Gegensatz der *Beraubung*; denn im Abstraktum sind bestimmte Merkmale, die eine Natur in ihrer konkreten Verwirklichung noch weiter hat, einfach weggelassen. Deshalb entsteht das Konkrete aus dem Abstrakten durch Hinzufügen immer neuer Merkmale. Der Gegensatz der Beraubung ist weniger groß als der des inneren Widerspruches. Er läßt wenigstens ein verneinendes Mittleres zu. So ist Gott weder abstrakt noch konkret.

Dem Gesagten widerstreitet nicht, daß unsere theoretischen Wissenschaften allesamt auch abstrakt, und unsere im vollen Sinne des Wortes praktischen Erkenntnisse alle auch konkret sind. Das hat einen andern Grund als ihr Theoretischsein. In der theoretischen Erkenntnis als solcher ist nichts zu finden, was sie notwendig abstrakt machte. Man kann sich dem konkreten Einzelding gegenüber genau so gut rein betrachtend verhalten wie gegenüber dem allgemeinen. Daß unsere theoretischen Wissenschaften abstrakt sind, kommt von unserer menschlichen Erkenntnisweise, die nicht so vollkommen ist, daß wir auch die Einzelmerkmale miterfaßten. Die Einzeldinge erkennen wir immer nur so weit, daß wir wissen, welcher allgemeinen Wesenheit sie unterzuordnen sind. Aber das genügt vollkommen, um auch über sie Betrachtungen anzustellen. Wie wir schon sagten, verhält sich theoretisch zu wissenschaftlich wie die Gattung zu den ihr untergeordneten Arten. Daher darf auch in der theoretischen Wissenschaft der Gegensatz des inneren Widerspruches zwischen theoretisch und praktisch nicht aus dem Auge gelassen werden. Soweit der Mensch nur erkennt, hängt er von seinem Gegenstand ab, soweit er aber praktisch ist, verhält es sich umgekehrt, hängt der Gegenstand von ihm ab.

In der theoretischen Wissenschaft kommt sogar noch ein zweiter Gegensatz des inneren Widerspruches hinzu. Wie besonders Platon

und Aristoteles betonten, hat es die strenge Wissenschaft nur mit dem Notwendigen zu tun. Alles aber, was von uns ausgeführt wird, also unter die praktische Ordnung fällt, ist nur kontingent. Auch zwischen dem Notwendigen und dem Kontingenten ist ein kontradiktorischer Gegensatz.

III. Eigentliche und nur analog praktische Erkenntnisse

Eine solche absolute Gegensätzlichkeit zwischen « theoretisch » und « praktisch » legt uns die Frage nahe, wie man dann noch in den praktischen Wissenschaften zwischen einem theoretischen und einem praktischen Teil unterscheiden kann. Nach dem hl. Thomas [1] werden theoretische und praktische Wissenschaften durch ihre Ziele unterschieden ; denn erstere haben nur die Wahrheitserkenntnis zum Ziele, letztere dagegen eine Werktätigkeit. Auf diese Weise können sich der theoretische und der praktische Teil einer praktischen Wissenschaft unmöglich unterscheiden, weil ja das Ganze auf eine Werktätigkeit hingeordnet ist. Deshalb unterscheidet Thomas die beiden Teile so, daß er sagt, der theoretische Teil einer praktischen Wissenschaft sei nur entfernt (remote), der praktische dagegen unmittelbar (proxime) auf eine Werktätigkeit hingeordnet. Dieser Wechsel des Unterscheidungsgrundes hat offenbar einen verschiedenen Gebrauch der Begriffe « theoretisch » und « praktisch » zur Voraussetzung. Der theoretische Teil einer praktischen Wissenschaft ist nicht auf die gleiche Weise theoretisch wie eine theoretische Wissenschaft, aber auch nicht so praktisch wie ihr praktischer Teil. Der Aquinate spricht hier nicht von einer Analogie, aber das hindert nicht, daß andere das Verhältnis des theoretischen Teiles einer praktischen Wissenschaft noch genauer zu bestimmen suchen. Leo Thiry hatte sich diese Aufgabe gestellt und besonders die Ethik ins Auge gefaßt. Das Ergebnis seiner wertvollen Untersuchung [2] war,

[1] In Boet. De Trinit. q. 5 a. 1 ad 4 : « Cum autem medicina dividitur in theoreticam et practicam, non attenditur divisio secundum finem. Sic enim tota medicina sub practica continetur, utpote ad operationem ordinata : sed attenditur praedicta divisio secundum quod ea quae in medicina tractantur, sunt propinqua, vel remota ab operatione. Illa enim pars medicinae dicitur practica, quae docet modos operationis ad sanationes ... Theoretica vero dicitur illa pars quae docet principia, ex quibus homo dirigitur in operationem, sed non proxime, sicut quod virtutes sunt tres, sed quod genera febrium sunt tot. »

[2] Speculativum - Practicum secundum S. Thomam, quomodo se habeant in actu humano, in : Studia Anselmiana. Fasc. 9. Roma 1939.

daß in der Unterscheidung zwischen einem theoretischen und einem praktischen Teile einer praktischen Wissenschaft der Begriff « theoretisch » für solche Erkenntnisse genommen werde, die zwar auf eine Werktätigkeit hingeordnet sind, aber noch nichts nach außen hervorbringen, und sich von den *rein* theoretischen wesentlich unterscheiden wie eine Art von der andern innerhalb der gleichen Gattung. Wenn man diese nicht rein, aber wirklich theoretischen Erkenntnisse zu einem Teile einer praktischen Wissenschaft mache, so geschehe das mittels einer Analogie der Zuteilung (analogia attributionis), weil sie zu den Erkenntnissen des praktischen Teiles in einem ursächlichen Zusammenhange stehen. Nun erhält die Ethik ihre im vollen Sinne des Wortes praktischen Erkenntnisse erst durch das sittliche Gewissen und die Tugend der Klugheit, aber so, daß sie selbst mithilft, diese Erkenntnisse zu erwerben. Daher muß man, um ganz genau zu sein, sagen, die Ethik sei eigentlich eine theoretische oder spekulative und nur virtualiter oder der Kraft nach eine praktische Wissenschaft.

Um das Verhältnis der nur analog praktischen Erkenntnisse zu den eigentlichen praktischen besser zu verstehen, beachte man, daß es nicht nur in der Seinsordnung, sondern auch im menschlichen Verstandeserkennen *ursächliche* Zusammenhänge gibt, die solche Analogien objektiv und sachlich begründen. Unser ganzes diskursives Denken beruht auf solchen ursächlichen Zusammenhängen [1]. Jeder Syllogismus enthält einen solchen Zusammenhang. Denn die Prinzipien und Vordersätze sind wahre Ursachen des Schlußsatzes. Weil diese Verursachung sich ganz im menschlichen Verstande abspielt, fällt sie noch nicht unter die Kategorie des Praktischen, zu dessen Wesen es ja gehört, daß etwas *außerhalb* des Verstandes hervorgebracht wird. Und das gilt auch für die Erkenntnis, die unmittelbar praktisch ist. Denn auch das letzte und unmittelbar nach außen wirkende Vernunfturteil ist selbst noch ganz im Verstande. Wir bilden im gewöhnlichen Leben und Umgang mit den Menschen für gewöhnlich keine vollständigen Syllogismen, sondern lassen entweder einen der beiden Vordersätze oder den Schlußsatz weg, weil wir überzeugt sind, daß das von uns Gesagte

[1] Thomas, In II Phys. lect. 5 n. 10 in fine : « Principium discursus rationis in conclusione est ex propositionibus. » — S. Th. I 14, 7 : « Alius discursus est secundum causalitatem ; sicut cum per principia pervenimus in cognitionem conclusionum. » — 19, 5 : « In intellectu autem sic est, quod si seorsum intelligat principium, et seorsum conclusionem, intelligentia principii est causa scientiae conclusionis. »

den Hörer förmlich zwingen werde, weiter zu denken und das von uns Ausgelassene selbst zu ergänzen. So erinnern wir jemanden an das Sprichwort, daß Irren menschlich sei, und glauben, ihm damit klar genug gemacht zu haben, daß auch er sich geirrt haben kann, oder daß er uns einen Irrtum verzeihen müsse. Nach Thomas ist in den praktischen Syllogismen der Obersatz vom Zweck genommen [1]. Otto Willmann [2] bemerkt mit Recht, daß unser ganzes bewußtes Handeln auf Schlüssen beruhe : « Die Einsicht, daß zu handeln ist, bildet den Obersatz, der Entschluß, jetzt und hier zu handeln, den Untersatz : 'Aus dem Zusammenschlusse zweier Prämissen entspringt die Handlung ; so erfolgt bei einem Menschen das Gehen, wenn man den Gedanken faßt, daß man zu gehen habe.' » [3]

« Durch Schlüsse », so fährt Willmann weiter, « ist die Rechtspflege, insbesondere die Anwendung der Gesetze geleitet. Der Richter muß die species facti, die Art des Falles, unter eine Gesetzesbestimmung als genus bringen und daraus die Anwendung dieser erschließen. 'Die Entscheidung über einen Rechtsfall läuft zuletzt in die Konklusion eines einfachen Syllogismus, das Urteil, aus. Nirgends wird die Logik so praktisch, so empfindlich als im Recht ; der Kaufmann verliert im Rechtsstreit sein Vermögen, die Türe des Gefängnisses schließt sich hinter dem Übertreter des Gesetzes, und das Fallbein auf den Hals des Mörders — in Kraft der Definition und des terminus medius.' » [4]

Halten wir uns das vor Augen, dann wird uns auch das Verhältnis der rein spekulativen oder theoretischen Wissenschaften zu denen, die virtualiter und analogice (analogia attributionis) praktisch sind, ohne weiteres klar. Beide haben alles, was nach Aristoteles zum Wesen einer strengen Wissenschaft gehört. Sie wollen beide ihren Gegenstand aus seinen Ursachen erkennen, sie gehen auch beide syllogistisch vor. Aber ihr nächstes Ziel ist verschieden. Während die rein spekulativen Wissenschaften zunächst nur eine Bereicherung des *Wissens* anstreben, haben die im weiteren oder analogen Sinne praktischen Wissenschaften eine Vervollkommnung des *praktischen Könnens* zum nächsten Ziel.

Im eigentlichen und strengen Sinne praktische Erkenntnisse haben mit den wissenschaftlichen Erkenntnissen nur insofern eine Ähnlich-

[1] S. Th. I-II 13, 3 : « Finis autem in operabilibus se habet ut principium' et non ut conclusio. »

[2] Philosophische Propädeutik. 1. Teil, Logik. Freiburg 1912⁴, 62.

[3] Zitat aus Aristoteles, De motu animalium, 7, 701 a 12.

[4] Zitat aus A. Trendelenburg, Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. Leipzig 1868², § 79.

keit, als sie dem Menschen eine *Sicherheit* geben in bezug auf die zur Erreichung eines bestimmten Zieles erforderliche Werktätigkeit. So sichert dem Menschen die Kunst das Schaffen schöner Kunstwerke, und die Klugheit die Anwendung der Mittel, durch die er sein wahres Endziel erreicht. Daher gibt es keine praktische Wissenschaft, die virtualiter oder der Kraft nach spekulativ wäre. Zwischen den praktischen Wissenschaften und den spekulativen besteht keine Analogie der Zuteilung, sondern eine solche innerer Ähnlichkeit.

Das Gesagte wird dadurch bestätigt, daß in den sogenannten praktischen Wissenschaften, z. B. in der Musik und der Medizin, der theoretische Teil auf andere Weise erworben werden muß als der praktische ; denn das beweist, daß wir es hier mit zwei verschiedenen Habitus oder Fertigkeiten zu tun haben. Der theoretische Teil oder die Theorie ist noch nicht praktisch, und der praktische Teil oder die Praxis ist überhaupt keine eigentliche Wissenschaft. Die beiden Habitus bilden nur dadurch ein Ganzes, daß sie die gleiche Sache zum Gegenstande haben, und der erste dem zweiten die *Erkenntnisprinzipien* liefert, nach denen er sich richten muß, um sein Ziel zu erreichen.

IV. Praktischer Wert der rein theoretischen Erkenntnisse

Wir haben im vorausgehenden bemerkt, daß das praktische Erkennen eine wesentliche Beziehung zum Willen hat. Aristoteles folgend, sagt Thomas, der Verstand sei an sich spekulativ und werde erst durch Erweiterung praktisch [1]. Diese Erweiterung aber kann nur durch den Willen geschehen. Aber das darf nicht so verstanden werden, als ob nun alle Akte des Verstandes, bei denen der Wille mitwirkt, ohne weiteres der praktischen Ordnung angehörten. Kant ist da zu weit gegangen, indem er alles das praktisch nannte, « was durch Freiheit möglich ist » [2]. Der Wille kann den Verstand auch zur Setzung rein theoretischer Erkenntnisse veranlassen. So will ich jetzt an die Größe Gottes denken. Das ist gewiß ein rein theoretischer Erkenntnisakt, obwohl er vom Willen verursacht ist. Daher muß man auch bei den vom Willen verursachten Verstandesakten unterscheiden : auch von ihnen gehört ein Teil der theoretischen Ordnung an.

[1] S. Th. I 79, 11. Sed contra : « Intellectus speculativus per extensionem fit practicus. »

[2] Vgl. R. Eisler, Kant-Lexikon unter « Praktisch ».

So erhalten wir drei Gruppen von Verstandeserkenntnissen. Bei der ersten Gruppe wirkt der Wille noch gar nicht mit ; dieselben drängen sich vielmehr dem Verstande von selbst auf. Zu ihnen gehören die obersten Grundsätze nicht nur der theoretischen, sondern auch der praktischen Ordnung. Denn denken wir nur wieder an den obersten Grundsatz der praktischen Ordnung, daß das Gute zu tun sei. Damit der Wille überhaupt zu einem Gesetz Stellung nehmen kann, ist schon vorausgesetzt, daß der Verstand es erkennt.

Die zweite Gruppe umfaßt jene Verstandeserkenntnisse, die schon vom freien Willen abhängen, die aber den Verstand noch nicht befähigen, aus sich herauszugehen und im Willen oder einem andern untergeordneten Seelenvermögen etwas hervorzubringen. Diese Art von Erkenntnissen haben wir nicht weniger in allen theoretischen als in den praktischen Wissenschaften. Denn ohne intensives Wollen wird einer es auch in den theoretischen Wissenschaften niemals zu etwas bringen.

Die dritte Gruppe wird von den im strengen Sinne praktischen Erkenntnissen gebildet. Sie hängen nicht nur vom Willen ab, sondern sind zugleich die Ursache, daß der Wille oder ein anderes Seelenvermögen etwas tut.

Wie diese Unterscheidung der drei Gruppen zeigt, laufen die theoretischen und die praktischen Erkenntnisse nicht einfach einander parallel. Vielmehr setzt jede praktische Erkenntnis schon gewisse theoretische Erkenntnisse voraus. Thomas unterscheidet in seinem Kommentar zur nikomachischen Ethik vier Ordnungen [1]. Die erste wird vom menschlichen Verstande in den Naturdingen vorgefunden und nur erforscht. Daher sind alle Erkenntnisse dieser Ordnung schlechthin theoretisch. Das gilt auch von den Erkenntnissen der zweiten Ordnung, obwohl diese Ordnung schon vom Verstande selbst geschaffen wird. Denn auch dadurch, daß unser Verstand seine Begriffe, Urteile und Schlüsse und deren eigentümliche Gegenstände logisch ordnet, wird nach außen nichts hervorgebracht. Anders liegt die Sache bei den beiden letzten Ordnungen. In ihnen muß man unterscheiden zwischen den letzten Erkenntnissen und den von diesen vorausgesetzten und sie ermöglichenden Verstandesakten : Im eigentlichen Sinne sind nur die letzten, mit dem Tun unmittelbar verbundenen Akte des Verstandes praktisch, aber die von diesen notwendig vorausgesetzten Erkenntnisse sind es wenigstens der Kraft nach und in analoger Bedeu-

[1] In Eth. Nic. lib. 1, lect. 1 n. 1.

tung. Die erste Ordnung bezeichnet man als die physische und metaphysische, die zweite als die logische, die dritte als die moralische und die vierte als die technische, künstlerische und kulturelle. Denn obwohl Technik, Kunst und Kultur nicht einfach gleichgesetzt werden können, kommen sie doch darin überein, daß sie wesentlich etwas nach außen hervorbringen.

Schon die Reihenfolge dieser vier Ordnungen gibt zu denken. Daß Thomas die Naturordnungen an die erste Stelle setzt, soll anzeigen, daß der menschliche Verstand die drei andern nur so weit richtig schaffen kann als er die Naturordnung einhält. Und der logischen Ordnung weist er deshalb die zweite Stelle an, weil ein Verstand, der sein eigenes Denken nicht zu ordnen versteht, auch in die Tätigkeiten der übrigen Seelenvermögen keine rechte Ordnung zu bringen vermag. Der moralischen Ordnung aber gebührt die dritte Stelle, weil auch Technik, Kunst und Kultur den Sittengesetzen unterworfen sind.

Um das Verhältnis dieser vier Ordnungen zu unserer Frage noch genauer zu bestimmen, greifen wir wieder auf einen schon im vorausgehenden ausgesprochenen Gedanken zurück. Wir sagten, Theorie und Praxis, oder besser, theoretische und praktische Verstandeserkenntnisse kämen darin überein, daß der Mensch durch sie sich vervollkommnet. Denn sowohl das theoretische als das praktische Erkennen gehört ja zu den Lebenstätigkeiten, jede Lebenstätigkeit aber dient wesentlich der Selbstvervollkommnung dessen, der sie setzt. Beim theoretischen Erkennen leuchtet das ohne weiteres ein. Dieses hat unmittelbar und einzig die Vervollkommnung des Subjektes zum Ziele. Aber auch das praktische Erkennen muß das Subjekt vervollkommnen, sonst wäre es keine Lebenstätigkeit. Und wie wäre es sonst zu erklären, daß alle Menschen ein so tiefes, unwiderstehliches Bedürfnis nach irgend einer äußeren Betätigung in sich verspüren? Wollen wir den letzten Grund dafür aufdecken, so müssen wir die Stellung des Menschen im ganzen Universum betrachten. Der Mensch ist nicht nur ein wesentlicher Teil der Schöpfung [1], sondern zugleich ihre Krone [2], ja sogar ihr relativer Zweck. Denn ist auch alles gleich sehr auf Gott als

[1] THOMAS, De pot. V 10: « Homo ordinatur ad perfectionem universi ut essentialis pars ipsius, cum in homine sit aliquid quod non continetur virtute nec in elementis nec in coelestibus corporibus, scilicet rationalis. »

[2] THOMAS, S. Th. I 93, 2 ad 3: « Universum est perfectius in bonitate quam intellectualis creatura, extensive et diffusive, sed intensive et collective similitudo divinae perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quae est capax summi boni. »

seinen absoluten Endzweck hingeordnet, so nimmt doch der Mensch eine ganz eigene Stellung ein. Während er selbst noch mit den geschaffenen reinen Geistern darin übereinkommt, daß er unmittelbar auf Gott hingeordnet ist, sind nach ihm und unter ihm alle Geschöpfe nur mittelbar und durch den Menschen auf Gott hingeordnet. Daher steht er als Zweckursache Gott näher als die gesamte sichtbare Schöpfung [1].

Das Verhältnis des Menschen zu den untermenschlichen Geschöpfen ist aber nicht etwa so, daß nur diese seiner Vermittlung bedürfen, um zu ihrer letzten Ursache zurückzukehren, was sie müssen, damit die Schöpfung vollkommen ist [2], sondern umgekehrt auch der Mensch benötigt sie, um sein Ziel zu erreichen. Denn ohne sie kann er weder sein leibliches Leben erhalten noch sich geistig so entwickeln, wie es zum Erkennen und Lieben Gottes erfordert ist [3].

Brauchte der Mensch die untermenschlichen Dinge nur, um aus ihnen immer wieder neue Ideen zu gewinnen und durch sie Gott zu erkennen, dann läge für ihn kein Grund vor, sich auch praktische Kenntnisse zu erwerben. Denn es gäbe dann weder eine moralische noch eine kulturelle Ordnung : es gäbe keine moralische Ordnung, weil dann im Menschen keine unerlaubten Leidenschaften erregt würden, die das Erwerben sittlicher Tugenden notwendig machen ; und es gäbe keine kulturelle Ordnung, weil dann alles Kulturschaffen dem Menschen nur Opfer auferlegte, indem es ihn von dem allein nützlichen Betrachten der Dinge abzöge.

So aber, wie der Mensch jetzt tatsächlich auf die untermenschlichen Dinge angewiesen ist, um sich nicht nur geistig, sondern auch leiblich zu vervollkommnen, ist es für ihn eine physische Notwendigkeit, daß er sich auch praktische Kenntnisse erwirbt. Daher kann es niemals einen ausschließlich theoretischen Menschen geben, sondern ist einer das immer nur in einem höheren oder geringeren *Grade*.

[1] Thomas, C. Gent. IV, 54 : « Quamvis, quantum ad aliquas conditiones, homo aliquibus creaturis existat inferior ac etiam infimis creaturis in quibusdam assimiletur, tamen secundum ordinem finis, nihil homine existit altius, nisi Deus. »

[2] Thomas, De verit. 20, 4 : « Sicut autem creaturae imperfectae essent, si a Deo procederent, et ad Deum non reordinarentur ; ita imperfectus esset creaturarum a Deo exitus, nisi reditio in Deum exitum adaequaret. »

[3] Thomas, IV dist. 48, 2, 1 : « Omnia corporalia propter hominem facta esse creduntur ; unde et omnia dicuntur ei esse subiecta. (Ps. 8, 8.) Serviunt autem ei dupliciter : uno modo, ad sustentationem vitae corporalis ; alio modo, ad profectum divinae cognitionis, in quantum homo per ea quae facta sunt, invisibilia conspicit. » Vgl. C. Gent. III, 112.

Wir können noch einen Schritt weiter gehen und sagen: solange der Mensch hier auf Erden lebt, sucht er auch aus allen seinen theoretischen Erkenntnissen einen möglichst großen Nutzen für sein praktisches Leben zu ziehen. Im vorausgehenden haben wir als Beispiel einer theoretischen Erkenntnis den Gedanken an die Größe Gottes gebraucht. Betrachten wir diese Erkenntnis in sich, dann finden wir in ihr auch nicht die entfernteste Hinordnung auf eine ausführende Tätigkeit. An sich verursacht der Gedanke an die Größe Gottes in uns nur Erstaunen. Trotzdem hat dieser Gedanke für den, der ihn auf sich wirken läßt, großen praktischen Wert. Denn auch das gehört zum Wesen einer Lebenstätigkeit, daß sie das *ganze* Sein ihres Subjekts vervollkommnet. Nimmt z. B. der Organismus Nahrung in sich auf, so kommt das dem Ganzen zugute. Bei der Frage, ob die Pflanze beseelt und deshalb mehr als eine Maschine sei, gibt gerade diese Beobachtung, daß in ihr alle Teile an der Vervollkommnung des Ganzen mitarbeiten, den Ausschlag [1]. Die Art und Weise, auf die die einzelnen Teile eines Organismus diese gemeinsame Aufgabe erfüllen, ist natürlich sehr verschieden. Und je höher man hinaufsteigt, je geistiger eine Lebenstätigkeit wird, desto schwieriger wird es, den von ihr gelieferten Beitrag zur Vervollkommnung des Ganzen genau zu bestimmen. So ist es leichter zu berechnen, welche Wirkung der Genuß von Alkohol für den ganzen Menschen hat, als anzugeben, wie sich das Anschauen schöner Bilder in ihm auswirkt. Noch schwieriger wird die Sache, wenn man an einzelne Akte denkt, z. B. an das Anhören einer bestimmten Melodie. Aber das spielt hier keine Rolle. Wenn es zum Wesen einer Lebensfunktion gehört, daß sie dem ganzen Subjekte nützlich ist, dann muß nach dem Prinzip « dictum de omni » das gleiche auch von jeder einzelnen Lebenstätigkeit aussagbar sein, einerlei ob uns ihr konkreter Wert zum Bewußtsein kommt oder gänzlich entgeht.

Wenden wir das auf die Akte des theoretischen Erkennens an, so ergibt sich aus ihrer Zugehörigkeit zu den Lebenstätigkeiten, daß jeder von ihnen ohne weiteres das erkennende Subjekt in seinem *ganzen* Sein vervollkommnet, mag es uns auch im konkreten Einzelfall schlechthin unmöglich sein, darüber nähere Angaben zu machen. Denn die Wahrheit erkennen ist immer wertvoll, einerlei welchen Gebrauch der Mensch von ihr macht. Man kann auch große Werte mißbrauchen.

[1] Vgl. Jos. Gredt, Die aristotelisch-thomistische Philosophie. Freiburg 1935, 1, 285.

So erhalten wir eine neue wichtige Unterscheidung. Im vorausgehenden haben wir nur von theoretischen und praktischen Erkenntnissen gesprochen und gesehen, daß keine Erkenntnis zugleich theoretisch und praktisch sein kann. Jetzt müssen wir weiter unterscheiden zwischen wertvollen und wertlosen Erkenntnissen. Nach dem Gesagten kann es keine schlechthin wertlose Erkenntnisse geben. Aber wie man einen wenig begabten Menschen talentlos nennt, so gibt es auch Erkenntnisse von so geringem Werte, daß sie eher verdienen, als wertlos bezeichnet zu werden denn als wertvoll. Ob sie aber das eine sind oder das andere, hängt nicht wesentlich ab von ihrer Zugehörigkeit zu den praktischen Erkenntnissen. Sondern es steht nichts im Wege, daß auch eine rein theoretische Erkenntnis im höchsten Grade wertvoll ist [1].

Die praktische Verwertung einer rein theoretischen Erkenntnis unterscheidet sich wesentlich von der Anwendung einer im weiteren oder analogen Sinne praktischen Erkenntnis, z. B. des obersten praktischen Grundsatzes, auf das Leben oder einen zu bearbeitenden Stoff. Während diese geradlinig verläuft und in der Weise, daß jede hinzukommende und der Praxis näher stehende Erkenntnis alle vorausgehenden vervollkommnet, bleibt die rein theoretische Erkenntnis bei ihrer praktischen Verwertung unverändert. So wird meine Erkenntnis der unendlichen Größe Gottes davon, daß ich sie praktisch verwerte, in keiner Weise berührt. Zu der Tätigkeit, bei der ich sie praktisch verwerte, erhält sie erst dadurch eine Beziehung, daß ich ihr gemeinsames Subjekt werde. *Ich* habe die Erkenntnis, und *ich* setze jene ausführende Tätigkeit. Daher wird die rein theoretische Erkenntnis auch nur auf dem Wege über das erkennende Subjekt praktisch wertvoll. Unmittelbar vervollkommnet sie das erkennende Subjekt nur in seinem *Sein*. Aber je vollkommener das Sein eines Dinges ist, desto vollkommener kann es auch tätig sein. Denn agere sequitur esse. So ist mir die Erkenntnis von der Größe Gottes ein wertvolles Mittel, mein ganzes sittliches Leben wesentlich anders zu gestalten, als ohne sie.

In diesem ersten Unterschied zwischen der praktischen Verwertung rein theoretischer Erkenntnisse und der Anwendung virtuell praktischer Erkenntnisse sind zwei weitere Unterschiede begründet : nämlich 1. der,

[1] A.-D. Sertillanges geht in seinem Buche « La vie intellectuelle » (Paris 1921, 19) so weit, daß er schreibt : « Toute vérité est pratique ; la plus abstraite en apparence, la plus élevée est aussi la plus pratique. »

daß der Einfluß rein theoretischer Erkenntnisse nicht wie jener der praktischen ein wirkursächlicher ist, sondern ein material-formalursächlicher. Denn er wird in der Weise ausgeübt, auf die eine Substanz ihre Akzidentien verursacht. Daher dauert er so lange an, als die Erkenntnis das erkennende Subjekt vervollkommnet. 2. zeigt sich dieser Einfluß rein theoretischer Erkenntnisse im Unterschiede von dem der praktischen weniger in dem, *was* der Mensch tut, als vielmehr in der Art, *wie* er es tut. So mögen der Gelehrte und der Ungelehrte nach außen ganz das gleiche tun, es ist doch nicht das gleiche, weil in das Tun des ersten etwas eingeht, was der andere niemals in das seinige hineinlegen kann. Auch hier gilt der Satz : omne agens agit sibi simile.

Wir haben schon im vorausgehenden bemerkt, daß das Wort « Theorie » jetzt nicht nur für eine Summe wirklicher theoretischer Erkenntnisse gebraucht wird, sondern auch in verächtlichem Sinne für willkürlich aufgestellte Behauptungen und sachlich unbegründete Erklärungen. So verstanden, kann natürlich eine Theorie für das praktische Leben nicht nur wertlos, sondern sogar unheilvoll sein. Aber das trifft immer nur so weit zu, als eine Theorie falsch ist. Deshalb läßt sich niemals sagen : « Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. » Was immer in der Theorie richtig ist, taugt auch etwas für die Praxis.

Eine andere Frage ist freilich, ob alle dieselbe Theorie gleich gut auszunützen und praktisch zu verwerten wissen. Da gibt es sehr große Unterschiede nicht nur in bezug auf die Theorien der rein theoretischen Wissenschaften, sondern auch bezüglich derer, die wenigstens im analogen Sinne schon praktisch sind. Weil der menschliche Verstand nur die körperlichen *Wesenheiten* zum eigentümlichen Gegenstand hat, die Wesenheit aber, für sich allein genommen, nur die *innere* Möglichkeit einer Sache darstellt, kann zwischen Theorie und Praxis leicht ein Spannungsverhältnis entstehen. Wir haben im vorausgehenden bemerkt, daß der Mensch nur etwas ihm Mögliches wollen kann. Nun kann es aber sein, daß er etwas für ganz gut möglich hält und es auch gerne verwirklicht hätte, die Verwirklichung aber anderen überläßt, sei es, weil er die damit verbundenen Anstrengungen und Opfer scheut, oder weil dazu eine besondere Ausbildung erforderlich ist. Man nennt solche Menschen reine Theoretiker im Gegensatz zu den Praktikern oder jenen, die weniger neue Ideen haben, dafür aber besser verstehen, Ideen anderer in die konkrete Wirklichkeit umzusetzen.

V. Primat der Theorie über die Praxis

Überschauen wir das bisher Gesagte, dann sind wir versucht, die Praxis über die Theorie zu stellen. Denn wie wir sahen, will ja der Mensch auch sein theoretisches Wissen praktisch verwerten. Und so weit ihm das nicht gelingt, empfindet er einen Mangel. Man denke nur an die vielen, die nur deshalb unglücklich sind, weil sie keine Gelegenheit finden, ihre Ideen in die Tat umzusetzen.

Damit jedoch die Praxis wirklich den Primat über die Theorie besitzt, muß sie etwas sein, in dem der Mensch seine volle Befriedigung finden kann. Denn was diese nicht gibt, kann nicht sein Endziel sein, und darum auch nicht das, was im Bereiche des Wollens die erste Stelle einnimmt.

Bei unserer Begriffsbestimmung von Theorie und Praxis haben wir schon bemerkt, daß erstere beim bloßen Wissen stehen bleibe, letztere dagegen ein Tun oder eine nach außen etwas hervorbringende Tätigkeit zum Ziele habe. Danach fügt die Praxis zur Theorie etwas hinzu. Aber während alles, was immer ein Sein hat, ja sogar, was nur nach Art eines Seienden gedacht wird, Gegenstand einer Theorie sein kann, setzt jede Praxis etwas voraus, was noch nicht ist, und was deshalb erst werden muß, um zu sein. Das hat zur Folge, daß jede Praxis zwischen zwei Theorien liegt. Die eine Theorie hat das Sein des Subjektes, aus dem etwas werden soll, zum Gegenstand, die andere das Sein dessen, was werden soll.

Einen zeitlichen Primat der Theorie über die Praxis lassen selbst die Freunde einer rein mechanischen Lebensauffassung zu. So gibt K. Mannheim in einem Buche « Ideologie und Utopie »[1] die kommunistische Ansicht der Schule Lenins über das Verhältnis der Theorie zur Praxis folgendermaßen wieder : « Die Theorie, auch die kommunistische Theorie, ist Funktion des Werdens. Das dialektische Verhältnis zwischen Theorie und Praxis besteht darin, daß zunächst die Theorie — aus einem sozialen Willensimpuls erwachsend — die Situation klärt. Und indem man in diese so geklärte Situation hinein handelt, verändert sich die Wirklichkeit ; wir bekommen damit eine Lage in ihr, aus der dann eine neue Theorie entspringt. Die Bewegung ist also folgende : 1. Theorie ist Funktion der Realität, 2. diese Theorie veranlaßt zu bestimmtem Handeln, 3. das Handeln verändert die

[1] Bonn 1929, 88.

Realität oder zwingt beim Nichtgelingen zur Revision der vorausgegangenen Theorie. Die durch Handeln veränderte Realsituation läßt eine neue Theorie entstehen. » Will jemand konkrete Beispiele für diese Auffassung vom Verhältnis der Theorie zur Praxis, dann braucht er nicht einmal bis zu den Kommunisten hinabzusteigen. Es genügt, darauf zu achten, wie auch andere ihre Theorien von Jahr zu Jahr ändern.

In dieser mechanischen Auffassung von der Theorie verdienen zwei Dinge besondere Beachtung : für's erste das gänzliche Fehlen fester, unveränderlicher Prinzipien, und sodann eine solche Einordnung der Theorie in die Praxis, daß eine Theorie ohne Praxis überhaupt keinen Sinn hat. Nehmen wir z. B. folgende Stelle aus Stalins Buch « Probleme des Leninismus » : « Die Theorie ist die Erfahrung der Arbeiterbewegung aller Länder, in ihrer allgemeinen Form genommen. Allerdings wird die Theorie gegenstandslos, wenn sie nicht verknüpft ist mit der revolutionären Praxis, genau so wie die Praxis blind ist, wenn ihr Weg nicht durch die revolutionäre Theorie erhellt wird. Aber die Theorie kann zur gewaltigsten Kraft der Arbeiterbewegung werden, wenn sie untrennbar verknüpft ist mit der revolutionären Praxis, denn nur sie allein ist imstande, der Bewegung Gewißheit, Orientierungsvermögen, Verständnis für den inneren Zusammenhang der Ereignisse zu verleihen, und nur sie allein hilft der Praxis verstehen, nicht nur, wie und wohin sich die Klassen gegenwärtig bewegen, sondern auch wie und wohin sie sich in der nächsten Zukunft bewegen müssen. »[1] Wo kommt da noch irgend ein festes Prinzip zur Geltung, es sei denn das einer absoluten Revolution, und wo bleibt da noch Raum für eine Theorie ohne Praxis ?

Wollte man von einem Vertreter der rein mechanischen Lebensauffassung erfahren, ob nach seiner Ansicht der Theorie oder der Praxis der Primat zukomme, dann erhielte man vielleicht zur Antwort die Gegenfrage, ob das Ei früher sei als das Huhn oder umgekehrt das Huhn früher als das Ei. Denn vom Standpunkte seiner mechanischen Weltanschauung aus läßt sich nur eine gegenseitige Abhängigkeit von Theorie und Praxis mit Sicherheit feststellen. Primat aber besagt mehr als Gewalt über ein anderes oder Einfluß auf ein anderes. Einfluß kann einer auch auf einen Höhergestellten haben. Im Primat kommt zum Einfluß noch eine besondere *Würde* hinzu, die seinen Inhaber trotz aller Abhängigkeit von andern auf einer höheren Stufe

[1] Zitiert von K. Mannheim, a. a. O. 89.

des Seins hält. So mag ein Fürst noch so sehr von seinen Ministern abhängen, er bleibt gleichwohl ihr Fürst.

Daß zwischen Theorie und Praxis wirklich das Verhältnis eines Primates besteht, ist nur aus ihren Zielen mit voller Sicherheit erkennbar. Wir haben schon gesehen, daß die Theorie nur die Wahrheitserkenntnis zum Ziele hat, die Praxis dagegen ein Tun oder eine nach außen, d. h. außerhalb des Verstandes, etwas hervorbringende Tätigkeit. Wir bemerkten auch schon, daß sich deshalb die Ziele von Theorie und Praxis zueinander verhalten wie Sein und Werden. Jede Theorie hat ein Sein zum Gegenstand, jede Praxis dagegen ein Werden. Nun liegt aber jedes vom Menschen verursachte Werden zwischen zwei Sein : nämlich zwischen dem Sein, das der Mensch schon vorfinden muß, um tätig sein zu können — etwas aus nichts erschaffen kann ja nur Gott —, und dem Sein, das er in ein vorliegendes Subjekt einführen will. M. a. W. jede Praxis hat sowohl ein Sein zur Voraussetzung als auch zum Ziele. Man kann aber nicht umgekehrt auch sagen, jede Theorie habe ein zwischen zwei Werden gelegenes Sein zum Gegenstand. Denn in Gott haben wir ein Sein, dem weder ein Werden vorausgegangen ist noch ein Werden folgt. Daher gibt es in bezug auf Gott wohl eine Theorie, aber keine Praxis. In der Frage, ob der Mensch durch einen Akt des Verstandes oder des Willens in den Besitz seiner Glückseligkeit gelange, verteidigt der hl. Thomas, und mit ihm seine ganze Schule, den Primat des Verstandes. Und in der weiteren Frage, ob der Akt, durch den der Mensch zu seiner Glückseligkeit kommt, ein Akt des spekulativen oder des praktischen Verstandes sei, lehrt er, es könne nur ein Akt des ersten sein, und zwar aus drei Gründen : nämlich 1. weil Gott, der allein uns vollkommen glückselig machen kann, überhaupt kein Gegenstand des praktischen, sondern nur des spekulativen Verstandes ist ; 2. weil die Glückseligkeit wesentlich ein Endzustand ist, ein Akt des praktischen Verstandes aber das niemals sein kann, da er notwendig auf eine Wirkung nach außen abzielt ; und 3. weil der Mensch mittels eines Aktes des spekulativen Verstandes, durch die Beschauung, Gott ähnlich wird, während er mittels der Praxis nur etwas anderes sich selbst ähnlich macht. (Vgl. S. Th. I-II 3, 4.) Daraus erhellt ganz klar, daß die Theorie, obwohl durch sie nach außen nichts hervorgebracht wird, doch schlechthin vollkommener ist als die Praxis. Wir verstehen nun auch, warum keine Praxis den Menschen vollkommen befriedigt. Alles Sein, das der Mensch hervorbringt, kann immer nur ein begrenztes sein. Daher ist

es niemals das, wozu er eigentlich berufen ist. Das was den Menschen einzig glücklich macht, läßt sich nicht schaffen, sondern nur schauen.

Wir sagen, die Theorie sei schlechthin vollkommener als die Praxis. Damit schließen wir nicht aus, daß im konkreten Einzelfalle eine ausführende Erkenntnis weit wertvoller ist als eine bloß theoretische. So ist es ohne Zweifel besser, daß einer sein Leben nach den Grundsätzen der theistischen Moralphilosophie einzurichten weiß, als wenn er diese Grundsätze logisch wohl zu ordnen versteht. Schon die Väter beschäftigte die Frage nach dem Verhältnis der χάρις zur γνῶσις. Der hl. Augustinus sagt darüber in De diversis quaestionibus 83 q. 35: « Nullum bonum perfecte noscitur, quod non perfecte amatur », und in De Trinitate, Lib. VIII, c. 9: « Quanto flagrantius Deum diligimus, tanto certius, serenius videmus. » Das entspricht ganz der Erfahrung. Nehmen wir die ersten Erkenntnisse aus, die sich dem Menschen aufdrängen, dann hängt unser gesamtes Erkennen mehr oder weniger von unserer Liebe zum Gegenstande ab. Denn ohne Liebe ist es unmöglich, sich in einen Gegenstand zu vertiefen. Aber diese Abhängigkeit des Erkennens von der Liebe bleibt ganz im Bereiche der *Wirkursächlichkeit.* Ihr steht gegenüber die viel größere Abhängigkeit der Liebe vom Erkennen im Bereiche der *Formalursächlichkeit* und besonders des *Zieles.* Daher wird nicht das Erkennen durch die Liebe, sondern umgekehrt die Liebe durch das Erkennen geordnet. Und dadurch erhält das Erkennen trotz aller seiner Abhängigkeit von der Liebe den Primat über diese.

Auch diejenigen, die in vollkommener Übereinstimmung der Theorie den Primat über die Praxis zuerkennen, können noch sehr geteilter Ansicht sein in der Lösung der Frage, welche Art von Praxis die beste Ergänzung der vita theoretica sei. Man denke nur an die verschiedenen Ordensideale, von denen die einen diese und die andern jene äußere Tätigkeit besonders empfehlen. Ganz allgemein gesprochen, verdient ohne Zweifel jene Praxis den Vorzug, die nicht nur eine Theorie ausführt, sondern zugleich am meisten zum Vervollkommnen des kontemplativen Lebens anregt. Welche Form von Praxis aber beim konkreten Einzelmenschen diese Aufgabe am besten erfüllt, hängt von seiner Veranlagung ab. Nicht zwei Menschen sind sich darin vollkommen gleich. Der eine braucht mehr Theorie, um glücklich zu sein, der andere mehr Praxis. Der Dualismus von Theorie und Praxis hört erst mit diesem Leben auf. Im Jenseits gibt es nur noch Theorie. Wie diese dann aussieht, hängt davon ab, nach welcher Theorie der Mensch hier auf Erden seine Praxis gestaltet hat.

Hugo von St. Viktor und die Kirchenväter

Von Ludwig OTT

Hugo von St. Viktor ist neben Anselm von Canterbury und Peter Abaelard einer der großen Bahnbrecher der scholastischen Theologie. Martin GRABMANN, mein verehrter Lehrer, dem diese Blätter zur Vollendung des 70. Lebensjahres (5. 1. 1945) als signum pietatis gewidmet sein sollen [1], bezeichnet ihn « als den bedeutendsten und einflußreichsten Theologen des 12. Jahrhunderts, als die imposanteste Theologengestalt von Anselm bis zum Zeitalter des hl. Thomas » [2]; er sieht in ihm « den einflußreichsten mittelalterlichen Theologen deutscher Herkunft » und stellt ihn damit in seiner Bedeutung für die theologische Entwicklung des Mittelalters sogar über Albert den Großen, dessen Bedeutung mehr auf philosophischem und naturwissenschaftlichem Gebiete liegt [3]. In der Geschichte der scholastischen Methode nimmt Hugo eine überaus bedeutsame Stelle ein. Kein Theologe der Frühscholastik, auch nicht Abaelard, hat sich so eingehend wie Hugo über das Ziel und die Wege des philosophischen und theologischen Forschens Rechenschaft gegeben. Die Schrift Didascalicon [4], die ausschließlich diesem Zwecke gewidmet ist, ist eine für seine Zeit einzig dastehende « philosophisch-theologische

[1] Vorliegende Abhandlung war ein Beitrag zu der ungedruckten Festschrift, die Martin Grabmann, anläßlich seines 70. Geburtstages, in Maschinenschrift überreicht wurde. Durch die Ungunst der Verhältnisse hat sich die Drucklegung bis jetzt verzögert.

[2] M. GRABMANN, Die Geschichte der scholastischen Methode II, Freiburg i. B. 1911, 236.

[3] M. GRABMANN, Hugo von St. Viktor († 1141) und Peter Abaelard († 1142). Ein Gedenkblatt zum achthundertjährigen Todestag zweier Denkergestalten des Mittelalters. Theologie und Glaube 34 (1942) 241-249, 244.

[4] MIGNE, PL 176, 739-812. Was bei Migne als 7. Buch des Didascalicon folgt (811-838), ist ein selbständiges opusculum Hugos unter dem Titel De tribus diebus. Vgl. B. HAURÉAU, Les œuvres de Hugues de Saint-Victor, Paris 1886, 98 f. Eine kritische Neuausgabe des Didascalicon besorgte CHARLES HENRY BUTTIMER, Hugonis de Sancto Victore Didascalicon De Studio Legendi (The Catholic University of America. Studies in Medieval and Renaissance latin, Vol. X), Washington, D. C. 1939. — Ich verwende im folgenden für die Ausgabe von Buttimer die Abkürzung B., für die Ausgabe von Migne die Abkürzung M. Bei Zitaten

Methodologie und Enzyklopädie »[1]. Die ersten drei Bücher bieten eine Anleitung für das Studium der Profanwissenschaften, die letzten drei Bücher eine Einführung in das Studium der Theologie. Wie sehr Hugo die Grundfragen der theologischen Methode am Herzen lagen, beweist die Tatsache, daß er in seinem Schrifttum wiederholt darauf zurückkam. Viel Ähnlichkeit mit der zweiten Hälfte des Didascalicon hat die Schrift De scripturis et scriptoribus sacris, die sich mit den Grundfragen des Studiums der Heiligen Schrift befaßt[2]. Dasselbe Ziel verfolgt der Prolog, der Hugos Hauptwerk De sacramentis christianae fidei vorangestellt ist[3]. Es liegt auf der Hand, daß Hugo in seinen grundsätzlichen Äußerungen über die theologische Methode nicht an der Stellung des Theologen zur Vätertheologie vorübergehen konnte. Die folgende Untersuchung setzt sich zur Aufgabe, die Stellung Hugos zur Patristik näher zu beleuchten. Der erste Teil soll zeigen, wie Hugo über die Kirchenväter und ihre Bedeutung für die Theologie dachte, der zweite Teil soll zeigen, wie er selbst in seinem theologischen Hauptwerk die Kirchenväter verwertete.

I

Die Schriften der Väter bilden nach Hugo einen Teil der Heiligen Schrift. Zu den « göttlichen Schriften » gehören nicht bloß die kanonischen Schriften, welche die Autorität der gesamten Kirche zur Bekräftigung der Glaubenswahrheiten in die Zahl der heiligen Bücher aufgenommen hat, sondern auch zahlreiche nichtkanonische Schriften, die von frommen und weisen Männern zu verschiedenen Zeiten verfaßt wurden, die katholische Glaubenslehre unverfälscht enthalten und der religiösen Belehrung dienen, ohne daß sie jedoch durch die Autorität der gesamten Kirche approbiert wurden[4]. Wie von den ersteren,

aus Hugos theologischem Hauptwerk De sacramentis christianae fidei gebe ich in Klammern die Kolumnenzahl der Ausgabe von Migne, PL 176, 173-618, an.

[1] M. Manitius (unter Mitwirkung von P. Lehmann), Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters III, München 1931, 113. Vgl. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode II 235-249.

[2] PL 175, 9-28. [3] PL 176, 183-186.

[4] Did. IV 1 : Scripturae divinae sunt, quas a catolicae fidei cultoribus editas auctoritas universalis ecclesiae ad eiusdem fidei corroborationem in numero divinorum librorum computandas recepit et legendas retinuit. Sunt praeterea alia quam plurima opuscula a religiosis viris et sapientibus diversis temporibus conscripta, quae licet auctoritate universalis ecclesiae probata non sint, tamen quia a fide catholica non discrepant et nonnulla etiam utilia docent, inter divina computantur eloquia (B. 70 f., M. 778 C).

so behauptet Hugo auch von den letzteren, daß in ihnen und durch sie der Heilige Geist gesprochen hat [1]. Für die Unterscheidung der beiden Gruppen ist nicht die Inspiration maßgebend, sondern die Anerkennung durch die Autorität der gesamten Kirche. Die Gesamtheit der göttlichen Bücher zerfällt in zwei Testamente, das Alte Testament und das Neue Testament. Jedes der beiden Testamente gliedert sich in drei Ordnungen : Das Alte Testament umfaßt das Gesetz, die Propheten und die Hagiographen ; das Neue Testament umfaßt das Evangelium, die Apostel und die Väter. In der Aufzählung der alttestamentlichen Bücher folgt Hugo sowohl in der Einteilung wie auch in der Reihenfolge und in der Benennung dem Prologus galeatus des hl. Hieronymus [2]. Wie dieser, schließt er die deuterokanonischen Bücher aus dem Kanon aus und rechnet sie zu den Apokryphen [3]. Sie werden zwar gelesen, sagt er, aber sie gehören nicht zum Kanon [4]. Den deuterokanonischen Büchern des Alten Testamentes stellt Hugo die Väterschriften des Neuen Testamentes gleich. Die erste Stelle nehmen unter den Väterschriften die Dekretalien ein, welche auch Canones, d. h. Regeln genannt werden. An zweiter Stelle stehen die Schriften der einzelnen Kirchenväter. Ihre Zahl ist « unendlich » groß, so daß eine vollständige Aufzählung nicht möglich ist. Hugo begnügt sich damit, einige der bedeutendsten und von ihm am meisten geschätzten Väter aufzuzählen. Er beginnt mit den vier großen lateinischen Kirchenlehrern in der Reihenfolge Hieronymus, Augustinus, Gregorius, Ambrosius. Diesen fügt er noch Isidor, Origenes und Beda an [5]. Hieronymus schätzt er als die maßgebende Autorität in den Fragen der Bibelwissenschaft und in der Beurteilung der altchristlichen Literatur. In Augustin verehrt er den Meister der spekula-

[1] De sacr. II 11, 13 : Et dignum est, ut dicta sanctorum, quantum possumus, per omnia veneremur et credamus verum esse, quod nobis ab illis dictum est, in quibus et per quos locutus est Spiritus veritatis (505 D).

[2] Praefatio Hieronymi in Libros Samuel et Malachim ; PL 28, 593-604. Vgl. L. Schade, Die Inspirationslehre des hl. Hieronymus, Freiburg i. B. 1910, 168 ff.

[3] Did. IV 3 : Hic (sc. Liber Ecclesiasticus) apud Hebraeos reperitur, sed inter apocryphos habetur (B. 74, M. 780 B). Der angeführte Satz stammt nicht aus den Etymologien Isidors, wie Buttimer in seiner Ausgabe vermerkt. Aus Isidor (Etym. IX 6, 31) stammt nur der vorausgehende Satz. Im Gegensatz zu Hugo rechnete Isidor die deuterokanonischen Bücher zum Kanon.

[4] Did. IV 2 : Leguntur quidem, sed non scribuntur in canone (B. 72, M. 779 B). Ebenso De scripturis etc. c. 6 (PL 175, 15 C) ; ähnlich De sacr., prol. c. 7 : Leguntur quidem, sed in corpore textus vel in canone auctoritatis non scribuntur (186 C/D).

[5] Did. IV 2 (B. 72, M. 779 C) ; De scripturis c. 6 (PL 175, 15 f).

tiven Theologie. Auch Ambrosius wertet er hauptsächlich als Zeugen und Erklärer der kirchlichen Glaubenslehre. Gregor der Große ist für ihn der unübertroffene Lehrmeister in der praktischen Auswertung der Heiligen Schrift für das christliche Leben und Tugendstreben. Die großen Sammelwerke Isidors von Sevilla sind für Hugo eine unerschöpfliche Quelle der Belehrung. Das Didascalicon ist weitgehend von den Etymologien und Sentenzen Isidors abhängig ; vieles davon hat Hugo wörtlich übernommen [1]. Beda den Ehrwürdigen kennt und schätzt Hugo vor allem als Meister der Schrifterklärung. Als ihn sein Freund Ranulphus de Mauriaco um Auskunft über mehrere biblisch-exegetische Fragen ersuchte, antwortete Hugo mit Erklärungen Bedas, die er entweder den Schriften Bedas unmittelbar entnahm oder der davon gespeisten Glossa ordinaria [2]. In seinen Erläuterungen zur Genesis verweist er zweimal unter Namensnennung auf die Meinung Bedas, die er zu seiner eigenen macht [3]. Es ist zu erwarten, daß die nähere Untersuchung der Schriftkommentare Hugos weitere Beweise für die Abhängigkeit von Beda ergibt. Der große alexandrinische Exeget Origenes, der einzige Grieche unter den angeführten Vätern, ist Hugo aus den Übersetzungen und Schriften des Hieronymus und des Rufinus bekannt. Der Inhalt der Väterschriften ist in den Augen Hugos gewissermaßen nur eine Entfaltung und Erweiterung der kanonischen Schriften ; sie fügen nichts Neues hinzu, sondern erklären und führen breiter und anschaulicher aus, was in jenen enthalten ist [4]. Die große Menge von Schriften ist für den frommen Theologen von St. Viktor ein sprechender Beweis für die Liebe und Begeisterung, die die Väter für den christlichen Glauben hatten, zugleich aber auch eine Rüge unserer Trägheit, da wir uns nicht einmal die Zeit und Mühe nehmen zu lesen, was jene geschrieben haben [5].

Wie kam Hugo dazu, entgegen der allgemeinen Gepflogenheit auch die Väterschriften trotz ihrer klaren Scheidung von den kanonischen

[1] Vgl. den Index locorum in der Ausgabe von Buttimer S. 138.

[2] Ep. 2 (PL 176, 1011-1014). Vgl. L. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises, Münster 1937, 422 f., 424.

[3] Adnotationes elucidatoriae in Genesim c. 6 u. 7 (PL 175, 35 A, 39 D). Vgl. Beda, Hexaemeron l. I (PL 91, 18 C, 45 C/D) ; In Genesim c. 2 (ib. 207 B/C).

[4] De sacr., prol. c. 7 : Scripturae Patrum in corpore textus non computantur, quia non aliud adjiciunt, sed idipsum, quod in supra dictis continetur, explanando et latius manifestiusque tractando extendunt (186 D).

[5] Did. IV 2 (B. 72, M. 779 C).

Schriften zur Heiligen Schrift zu rechnen ? Ein ausschlaggebender Grund war sicherlich die hohe Wertschätzung, die er den Vätern und ihren Schriften entgegenbrachte. Derselbe Heilige Geist, der in den kanonischen Schriften redet, spricht nach seiner Überzeugung auch in den Schriften der Väter [1]. Ein zweiter Grund, der nicht übersehen werden darf, ist Hugos Vorliebe für Symmetrie des Ausdruckes und des Gedankens. Den drei Ordnungen des Alten Testamentes, die Hieronymus nach dem Vorgang der jüdischen Bibelgelehrten aufgestellt hat, will der Viktoriner drei Ordnungen des Neuen Testamentes gegenüberstellen. Dem Gesetz entspricht das Evangelium, den Propheten entsprechen die Apostel ; um auch für die Hagiographen ein Gegenstück zu haben, nimmt Hugo als dritte neutestamentliche Ordnung die Väter hinzu. Man spürt noch etwas von der inneren Befriedigung, die dieser Gedanke in seiner nach Ausgleich und Harmonie verlangenden Seele auslöste, wenn er sagt : « In diesen Ordnungen zeigt sich am deutlichsten die Harmonie (convenientia) der beiden Testamente... Durch eine wunderbare Fügung der göttlichen Vorsehung ist es geschehen, daß, obwohl in den einzelnen Schriften die ganze und vollkommene Wahrheit enthalten ist, doch keine überflüssig ist. » [2] Wie sehr dieses persönliche, subjektive Moment bei der Gedankenführung Hugos mitwirkte, zeigt ein Vergleich seiner Ausführungen mit den entsprechenden Darlegungen Isidors von Sevilla im sechsten Buch der Etymologien, die auf dieselbe Quelle zurückgehen und Hugo sicherlich bekannt waren. Isidor zählt im engsten Anschluß an Hieronymus ebenso wie Hugo die drei Ordnungen des Alten Testamentes auf, fügt aber als vierte gleichwertige Ordnung die im hebräischen Kanon fehlenden deuterokanonischen Schriften hinzu und zählt nur zwei Ordnungen des Neuen Testamentes auf, die evangelische und die apostolische [3]. Hugo folgt in der Wertung der deuterokanonischen Schriften nicht dem von ihm hochgeschätzten Isidor, sondern dem schriftkundigen Hieronymus und fügt zur besseren Abrundung des Gedankens aus Eigenem als dritte neutestamentliche Ordnung die Väter hinzu.

Im 13. und 14. Kapitel des vierten Buches des Didascalicon gibt

[1] De sacr. II 11, 13 (505 D). Siehe oben S. 182 Anm. 1.

[2] Did. IV 2 (B. 72, M. 779 C/D) ; De scripturis c. 6 (PL 175, 16 A/B).

[3] Etymologiae VI 1 (PL 82, 229 f.). — In den folgenden Verweisen auf Isidors Etymologien gibt die in Klammern beigefügte Zahl die Kolumnenzahl der Ausgabe von Migne, PL 82 an.

Hugo einen gedrängten Überblick über die kirchlichen Schriftsteller des Altertums. Von den meisten nennt er nur den Namen; bei einzelnen gibt er auch Werke an; einige erhalten eine besondere Würdigung. Bei näherem Zusehen ergibt sich, daß die beiden Kapitel fast nur eine Zusammenstellung von anonymen Zitaten aus Isidor von Sevilla und Ivo von Chartres sind. Das 13. Kapitel ist überschrieben: Qui bibliothecas fecerint. An erster Stelle wird der Martyrer Pamphilus genannt, der es in dem Eifer für die Einrichtung einer theologischen Bibliothek dem Pisistratus gleichzutun suchte. Die von Pamphilus eingerichtete Bibliothek, die auf dem Grundstock der Bücherschätze des Origenes weiterbaute, soll nach Hugo nahezu 30 000 Bände gezählt haben. Die Notiz stammt wörtlich aus Isidor [1]. Isidors Quelle ist Hieronymus, Ep. 34 ad Marcellam (n. 1). Die Bemerkung von dem gewaltigen Umfang der Bibliothek steht jedoch nicht bei Hieronymus, der sehr wohl in der Lage gewesen wäre, uns darüber Aufschluß zu gehen, da er die Bibliothek kannte und für seine biblischen Arbeiten fleißig benützte. Im Anschluß an den großen Bibliothekar nennt Hugo die zwei bedeutendsten Literarhistoriker des christlichen Altertums, Hieronymus und Gennadius, die die christlichen Schriftsteller auf dem ganzen Erdkreis zusammensuchten und der Reihe nach behandelten. Da die beiden Schriftstellerkataloge im Mittelalter sehr verbreitet und geschätzt waren, so darf man sicher annehmen, daß sie auch Hugo kannte. Die Notiz nahm er jedoch aus Isidor [2].

Das 14. Kapitel bespricht die scripturae authenticae. Als erster wird Origenes genannt, der durch seine gewaltige Arbeitsleistung auf dem Gebiete der Bibelwissenschaft alle Griechen und Lateiner hinsichtlich der Zahl seiner Werke übertroffen hat. Hieronymus soll nach seiner eigenen Aussage 6000 Bücher von ihm gelesen haben. Die Stelle ist wieder wörtlich aus Isidor übernommen [3]. Sie geht auf die Ep. 33 des hl. Hieronymus an Paula zurück, in der er, noch ein begeisterter Verehrer des Origenes, die literarische Fruchtbarkeit des alexandrinischen Theologen mit der des Lateiners Varro und der des Griechen Chalkenteros, d. i. des Grammatikers Didymus von Alexandrien, ver-

[1] Etym. VI 6, 1 (237). Über Pisistratus siehe Etym. VI 3, 3 (236).

[2] Etym. VI 6, 2 (237). Die Stelle steht auch in den Sammlungen Ivos: Decretum IV 89, Panormia II 95 (PL 161, 288, 1106). — In den folgenden Verweisen auf die Sammlungen Ivos bezeichnet die in Klammern beigefügte Zahl die Kolumnenzahl der Ausgabe von Migne, PL 161.

[3] Etym. VI 7, 2 (237).

gleicht und ein Verzeichnis seiner Schriften gibt. Daß Hieronymus selbst 6000 Bücher von ihm gelesen habe, konnte Isidor jedoch nicht bei Hieronymus finden. Im Gegenteil, Hieronymus bekämpft in seinen Streitschriften gegen Rufin mit der ganzen Leidenschaftlichkeit seines heißblütigen Temperamentes eine Äußerung Rufins, der zufolge der Origenesgegner Bischof Epiphanius von Salamis in einer Predigt in Jerusalem behauptet hatte, 6000 Bücher des Origenes gelesen zu haben. Epiphanius trat nach einer Mitteilung des Hieronymus in einem nichterhaltenen Brief der Behauptung Rufins entgegen ; in seinem großen antihäretischen Werk Panarion (64, 63) sagt er nur, daß man erzählt, Origenes habe 6000 Bücher verfaßt. Hieronymus versichert, daß das von Eusebius im dritten Buch seiner (verlorengegangenen) Lebensbeschreibung des Pamphilus gebotene Verzeichnis der Schriften des Origenes nicht einmal den dritten Teil der behaupteten Zahl erreiche [1]. In der Angabe Isidors liegt somit ein merkwürdiges Versehen vor, das sich nur aus einer sehr flüchtigen Arbeitsweise erklärt. Hugo hat es unkritisch nachgeschrieben.

Dem großen griechischen Theologen stellt Hugo die Leuchte der lateinischen Patristik, den hl. Augustin, an die Seite. Von ihm bemerkt er, daß er die Studien aller anderen durch seinen Geist und sein Wissen übertroffen habe und daß keiner damit fertig werde, seine Schriften bei Tag und Nacht abzuschreiben, ja nicht einmal zu lesen. Auch dieses Urteil hat Hugo Isidor nachgeschrieben [2], obwohl er mit den Werken Augustins sehr vertraut war. Mittelalterliche Autoren, wie der Dominikaner Thomas von Cantimpré, Dionysius der Kartäuser und der Literarhistoriker Johannes Trithemius haben ihn wegen seines Eindringens in die Lehre und in den Geist Augustins einen « zweiten Augustinus » genannt [3].

Auf die Würdigung des Origenes und des hl. Augustin folgt eine lange Liste von kirchlichen Autoren in dieser Reihenfolge und mit

[1] Vgl. K. Holl, Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Epiphanius II, Leipzig 1922, 501. In der Anmerkung teilt Holl die wichtigsten auf den Streit bezüglichen Stellen aus Hieronymus mit. Vgl. auch O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur II², Freiburg i. B. 1914, 96 f.

[2] Etym. VI 7, 3 (237).

[3] Thomas Cantipratanus, Bonum universale de apibus II 16, Douai 1627, 215 ; Dionysius Carthusianus, Opera omnia XV, Tournai 1902, 78 ; Johannes Trithemius, De scriptoribus ecclesiasticis, PL 175, Proleg. CLXVI. Vgl. F. Vernet, Hugues de Saint-Victor. Dictionnaire de Théologie Catholique VII, Paris 1922, 290.

diesen Titeln : Athanasius, Bischof von Alexandrien, Hilarius, Bischof von Poitiers, Basilius, Bischof von Kappadozien, *Gregor der Theologe*, Gregor, Bischof von Nazianz, Ambrosius, Bischof von Mailand, Theophilus, Bischof von Alexandrien, Johannes, Bischof von Konstantinopel, Cyrill, Bischof von Alexandrien, Papst Leo, *Proklus*, *Isidor von Sevilla*, *Beda*, Cyprian, Martyrer und Bischof von Karthago, der Presbyter Hieronymus, Prosper, Origenes, Orosius, Sedulius, *Prudentius*, Juvencus und *Arator*. Von den angeführten 22 Autoren stammen nicht weniger als 16 — alle, die nicht durch Sonderdruck hervorgehoben sind — aus dem pseudo-gelasianischen Dekret, das Hugo durch die Sammlungen Ivos bekannt war [1]. Die pseudo-gelasianische Herkunft verrät sich deutlich in den übereinstimmenden Amtsbezeichnungen, die bei einem großen Teil der Autoren beigefügt sind. Auffallend ist besonders die Benennung des hl. Basilius nach der Provinz, nicht nach der Stadt seines Bischofssitzes : « Bischof von Kappadozien », nicht « Bischof von Caesarea ». Augustinus ist übergangen, da er schon vorher gesondert gewürdigt wurde. Origenes hingegen wird ein zweites Mal angeführt, und zwar mit der Bemerkung, daß die Kirche seine Schriften nicht durchaus verwirft, aber auch nicht in allem annimmt. Das ist das deutlich vernehmbare Echo des pseudo-gelasianischen Dekretes, das unter Berufung auf den vir beatissimus Hieronymus ebenfalls zwischen Werken unterscheidet, welche anzunehmen sind, und solchen, welche mit ihrem Urheber zu verwerfen sind. In den beiden Urteilen über Origenes spiegelt sich der Wandel des Hieronymus in seiner Stellungnahme zu Origenes wider. Überraschend ist, daß in dem Verzeichnis Gregor von Nazianz zweimal auftaucht, zuerst als Gregorius Theologus, dann als Gregorius Nazianzenus episcopus. Die Erklärung dafür gibt die Feststellung, daß zwei verschiedene Quellen mechanisch zusammengearbeitet wurden. Der zweite Name stammt aus dem pseudogelasianischen Dekret, der erste aus den Akten des fünften allgemeinen Konzils zu Konstantinopel (553), das 12 Theologen der Vergangenheit, darunter 8 Griechen und 4 Lateiner, als vertrauenswürdige Zeugen und Erklärer der kirchlichen Glaubenslehre amtlich anerkannte [2]. Eine

[1] Decr. IV 64, Pan. II 91 (278 ff., 1103 ff.). Kritische Ausgabe des pseudogelasianischen Dekretes mit Untersuchung von E. von Dobschütz, Das Decretum Gelasianum De libris recipiendis et non recipiendis (Texte und Untersuchungen 38,4), Leipzig 1912.

[2] Sequimur per omnia et sanctos patres et doctores ecclesiae, Athanasium, Hilarium, Basilium, Gregorium theologum et Gregorium Nyssenum, Ambrosium, Augustinum, Theophilum, Joannem Constantinopolitanum, Cyrillum, Leonem,

persönliche Kenntnis der Schriften Gregors, von denen im lateinischen Abendland neun ausgewählte Reden in der Übersetzung Rufins vorlagen, scheint Hugo nicht besessen zu haben. Aus der genannten Konzilserklärung, die Hugo durch die Sammlungen Ivos[1] vermittelt wurde, stammt auch der Name Proklus (Proculus). Gemeint ist Bischof Proklus von Konstantinopel (434-446), der zweite Nachfolger des Nestorius, ein namhafter Prediger und Theologe. Der lateinischen Scholastik waren seine Werke unbekannt[2]. Hugo kannte von ihm kaum mehr als den Namen; daß er nichts damit anzufangen wußte, wird schon durch den Umstand nahegelegt, daß er nicht in Angleichung an die vorausgehenden aus Pseudo-Gelasius übernommenen Namen die Amtsbezeichnung Constantinopolitanus episcopus hinzufügte. Aus dem Verzeichnis des Konzils von Konstantinopel fehlt in der Liste Hugos nur Gregor von Nyssa. Warum Hugo gerade diesen durch eine hervorragende spekulative Begabung ausgezeichneten Theologen nicht aufgenommen hat, ist nicht ersichtlich. Es ist um so verwunderlicher, als von ihm auch ein Werk, nämlich die anthropologisch-dogmatische Abhandlung De opificio Dei, durch Übersetzungen des Dionysius Exiguus und des Johannes Scotus Eriugena dem lateinischen Abendland zugänglich war und von dem frühscholastischen Theologen Wilhelm von Saint-Thierry, einem Zeitgenossen Hugos, ausgiebig benützt wurde[3]. Die doppelte Nennung Gregors von Nazianz und die Auslassung Gregors

Proculum; et suscipimus omnia, quae de recta fide et condemnatione haereticorum exposuerunt (Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio IX, Florenz 1763, 201 f.). Die Stelle stammt aus einem von den Bischöfen in der dritten Sitzung abgelegten Glaubensbekenntnis, das teilweise mit dem Glaubensbekenntnis übereinstimmt, das in einem von Kaiser Justinian an die Synode gerichteten, zu Beginn der ersten Sitzung verlesenen Schreiben enthalten war. Das kaiserliche Schreiben enthält den zitierten Text fast wörtlich. Vgl. Mansi IX 183. Den griechischen Text (— Die Konzilsakten sind bis auf einige wenige Stücke nur lateinisch überliefert —) bietet Manuel Kalekas in seiner Schrift Adversus Graecos l. 2 (Mansi IX 407; PG 152, 111 D). Vgl. C. J. Hefele, Conciliengeschichte II[2], Freiburg 1875, 865, 870.

[1] Decr. IV 99, Pan. II 102 (289, 1107).

[2] Der Name Proklus von Konstantinopel fehlt im Index auctorum sowohl der Lombardus-Ausgabe (Quaracchi 1916) als auch der Bonaventura-Ausgabe (Quaracchi 1882-1902). Auch Thomas scheint ihn nicht gekannt zu haben. Von I. Backes, Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Väter, Paderborn 1931, wird er nicht erwähnt.

[3] J. M. Dechanet, Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry, Bruges 1940, 25-59: « Guillaume et Saint Grégoire de Nysse »; Ders., Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son œuvre (Bibliothèque médiévale, Spirituels préscolastiques 1), Bruges 1942.

von Nyssa läßt erkennen, daß Hugo von der griechischen Patristik eine sehr unvollkommene Kenntnis besaß.

Vier Namen scheint Hugo unabhängig von einer Vorlage aus eigener Kenntnis seinem Verzeichnis eingefügt zu haben. Sicher darf dies von Isidor von Sevilla und Beda angenommen werden, die neben den vier großen lateinischen Kirchenlehrern zu den von Hugo am meisten benützten Autoren gehören. Den von Pseudo-Gelasius erwähnten christlichen Dichtern Sedulius und Juvencus reihte Hugo den von Gennadius ausführlich gewürdigten, im Mittelalter viel gelesenen Prudentius[1] sowie Arator, den Verfasser einer epischen Darstellung der Apostelgeschichte, an.

Auf die summarische Aufzählung folgen wieder detaillierte Angaben über einzelne Autoren. Zuerst kommt Rufin von Aquileja an die Reihe. Im Anschluß an Pseudo-Gelasius berichtet Hugo von ihm, daß er viele Bücher herausgab und manche Schriften (aus dem Griechischen) übersetzte. Da ihn aber Hieronymus in manchen Punkten der Willkür bezichtete, so müssen wir denken, was Hieronymus dachte. Das Urteil des Pseudo-Gelasius und damit auch das Hugos ist getrübt durch die Parteinahme für Hieronymus in dem peinlichen Streit um Origenes.

Es folgt ein Verzeichnis der Schriften des Papstes Gelasius: Fünf Bücher gegen Nestorius und Eutyches, Abhandlungen (tractatus) nach Art des Ambrosius, zwei Bücher gegen Arius, Präfationen und Gebete und Briefe über den Glauben. Das Verzeichnis stammt aus dem Liber Pontificalis[2]. Hugo war es aus den Sammlungen Ivos bekannt[3]. Den modernen Literarhistorikern gibt es manche Rätsel auf, da von Schriften gegen Arius und von Hymnen des Gelasius nichts bekannt ist[4]. Bei Hugo ist eine persönliche Kenntnis der Schrif-

[1] Stellen aus Prudentius zitieren beispielsweise Roscelin in seinem Brief an Abaelard (PL 178, 361) und Abaelard, Sic et non c. 39 (PL 178, 1399).

[2] L. Duchesne, Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire I, Paris 1886, 255.

[3] Decr. IV 94, Pan. II 98 (288, 1106). Hugo liest mit Ivo: *tractatus* in modum Ambrosii (Did. IV 14); im Originaltext steht: *hymnos* etc. Dem Herausgeber Buttimer ist sowohl die unmittelbare wie auch die mittelbare Quelle Hugos entgangen.

[4] Vgl. O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur IV, Freiburg i. B. 1924, 628 f. In der Fünfzahl der gegen Nestorius und Eutyches gerichteten Bücher sind vermutlich neben der Abhandlung De duabus naturis in Christo adversus Eutychen et Nestorium (ed. A. Thiel, Epistolae Romanorum Pontificum genuinae, Braunsberg 1868, 530-557), die kurz ist und keine Einteilung

ten des Gelasius, abgesehen von dem unechten Decretum de libris recipiendis et non recipiendis und einigen in die kanonistischen Sammlungen aufgenommenen Stücken aus seinen Briefen, kaum anzunehmen.

Die folgende Notiz ist Dionysius Areopagita gewidmet, in dem Hugo mit seiner Zeit einen Apostelschüler sah. Die Mitteilung beschränkt sich auf die Feststellung, daß derselbe zum Bischof der Korinther geweiht wurde und zahlreiche Werke als Früchte seines Geistes hinterließ. Die Stelle ist ein Auszug aus der Erklärung des Beda Venerabilis zu Apg 17, 34 [1]. Die unmittelbare Vorlage Hugos scheint aber nicht der Kommentar Bedas, sondern eine der Sammlungen Ivos gewesen zu sein [2]. Die Behauptung Bedas, daß der von Paulus bekehrte Dionysius Areopagita Bischof von Korinth war, steht im Widerspruch zur Überlieferung des christlichen Altertums. Nach dem von Eusebius [3] überlieferten Zeugnis des Bischofs Dionysius von Korinth, eines Zeitgenossen des römischen Bischofs Soter (c. 166-174), war der Areopagite der erste Bischof von Athen. Abt Hilduin von Saint-Denis identifizierte ihn in seiner Dionysiusvita mit dem späteren gallischen Glaubensboten Dionysius, dem Patron seines Klosters. Das Mittelalter hielt gläubig daran fest, auch Hugo, wie eine Stelle in der Schrift De vanitate mundi zeigt, wo er den Areopagiten, der Gallien durchzog, seine Predigt mit dem Blute besiegelte und nach dem Tode das Haupt in den Händen trug, neben den Aposteln und dem Apostelschüler Klemens als Beispiel der Weltverachtung hinstellt [4]. Wie es scheint, hat Beda den Apostelschüler Dionysius mit dem im zweiten Jahrhundert lebenden Bischof Dionysius von Korinth verwechselt. Hugo nahm an dem Irrtum Bedas nicht Anstoß. Dies mag einigermaßen überraschen, weil die Ansicht Bedas der Tradition des Klosters Saint-Denis, das den Dionysiuskult sehr pflegte, entgegenstand und weil die Frage auch in die Lebensschicksale seines Zeitgenossen Abaelard hereinspielte und auch einen literarischen Niederschlag fand. Abaelard, Mönch des Klosters Saint-Denis, war nämlich, wie er in seiner Historia calamitatum erzählt, bald nach seiner ersten Verurteilung zu Soissons

in mehrere Bücher aufweist, noch andere gegen den Monophysitismus gerichtete Abhandlungen inbegriffen.

[1] PL 92, 981.

[2] Decr. IV 90, Pan. II 96 (288, 1106). In der Ausgabe von Buttimer S. 89 fehlt eine Quellenangabe.

[3] Hist. eccl. IV 23, 3, ed. E. Schwartz, Kleine Ausgabe [4], Leipzig 1932, 158.

[4] PL 176, 737 A.

zufällig auf die Stelle bei Beda gestoßen. Als er sie seinen Mitbrüdern zeigte und erklärte, daß er die Autorität Bedas über die Autorität Hilduins stelle, erhob sich gegen ihn ein Sturm der Entrüstung. Seine Mitbrüder warfen ihm vor, daß er stets ein Gegner ihres Klosters gewesen sei und daß er die Ehre des Königreiches beeinträchtige, weil er damit bestreite, daß der Patron des Klosters und des Königsreiches Dionysius mit dem berühmten Apostelschüler identisch sei. Der Zwist führte dazu, daß Abaelard heimlich das Kloster verließ [1]. Später richtete er an Abt Adam und die Mönche von Saint-Denis einen Brief, worin er in ruhiger Sachlichkeit zu der Frage Stellung nimmt und zur Ansicht gelangt, daß Beda entweder einem Irrtum zum Opfer gefallen sei oder, falls man seine Autorität retten wolle, die Meinung anderer wiedergebe oder, daß Dionysius zuerst Bischof von Athen, dann Bischof von Korinth gewesen sei und zuletzt von Papst Klemens als Glaubensbote nach Gallien gesandt worden sei [2]. Vom Standpunkt der historischen Kritik aus ist nur die erste Lösung annehmbar.

Von den Schriften des Pseudo-Dionysius besaß Hugo eine größere Kenntnis, als man nach der dürftigen Angabe des Didascalicon erwarten möchte. Zeugnis davon gibt der umfangreiche Kommentar, den er zu De coelesti hierarchia schrieb [3]. Über die Persönlichkeit des Ver-

[1] Hist. calamitatum c. 10 (PL 178, 154 f.).

[2] Ep. 11 (PL 178, 341-344). Der Brief fällt in die Zeit zwischen der ersten Verurteilung Abaelards und dem Tod des Abtes Adam, d. i. zwischen 1121 und 1123. Vgl. L. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik, Münster 1937, 84.

[3] PL 175, 923-1154. Nach der Ausgabe von 1648 (Rouen), die bei Migne nachgedruckt ist, ist der Kommentar dem König Ludwig VII. (1137-80) gewidmet und würde somit in die letzten Lebensjahre Hugos († 1141) fallen. In den Handschriften fehlt diese Bemerkung, wie B. Hauréau (Les œuvres de Hugues de Saint-Victor, Paris 1886, 60) festgestellt hat. Auch im Text ist in keiner Weise darauf Bezug genommen. Aus der Einleitung zum dritten Buch (960 C/D) möchte man eher schließen, daß der Kommentar auf Bitten der Schüler Hugos entstand und für diese bestimmt war. Hugo sagt dort nämlich, daß er für Anfänger (introducendi 960 D, vgl. 928 B, 931 B) schreiben wolle und, indem er die ungenannten Adressaten anspricht, daß er auf ihre Bitte hin das Werk in Angriff genommen habe : quod in hierarchiam Dionysii petitionem vestram suscepi (960 C). Daß der Kommentar dem König gewidmet war, beruht auf einer alten Überlieferung, die bereits der Chronist Robert von Mont-Saint-Michel († 1186) bezeugt : Petente etiam rege Ludovico explanavit Hierarchiam sancti Dionysii martyris multis obscuritatibus plenam (im Anhang zur Chronik des Sigebert von Gembloux ; MG SS VI 452 ; PL 175, Proleg. CLXV). Unter dem nicht näher bezeichneten König Ludwig ist Ludwig VII. gemeint, da die Bemerkung unter dem Jahr 1140 mitgeteilt wird.

fassers und sein literarisches Werk spricht sich Hugo im Kommentar nicht näher aus. Er begnügt sich mit der Feststellung, daß er aus einem Philosophen ein christlicher Theologe wurde und daß er die Hierarchien beschrieb, indem er zeigte, wie Gott die vernünftigen Geschöpfe, Engel und Menschen, zu Teilhabern seiner Macht erhob und bei der Regierung seiner Geschöpfe mitwirken läßt. Ein Ausdruck seiner hohen Wertschätzung ist der Ehrentitel theologus, den er ihm mit Vorliebe beilegt. Unumwunden gesteht er sein Unvermögen ein, die tiefen Geheimnisse des Buches zu erfassen. Darum will er mehr eine Erklärung des dunklen Wortlautes als eine in die Tiefen der Geheimnisse eindringende Sacherklärung bieten [1]. Als textliche Grundlage benützte er die Übersetzung des Johannes Scotus Eriugena. In den übrigen Werken Hugos ist der Einfluß des Pseudo-Dionysius wenig zu spüren. In der Sakramentensumme begründet er die auf Pseudo-Dionysius zurückgehende Einteilung der Engel in neun Chöre mit dem Hinweis auf die auctoritas [2].

Eine besondere Würdigung erhält auch der Kirchenhistoriker Eusebius. Aus der großen Masse seiner Schriften führt Hugo drei an : die Chronik, die Hieronymus in das Lateinische übertrug, die Kirchengeschichte, die Rufin übersetzte, und die (verlorengegangene) Apologie für Origenes, die Eusebius den fünf Büchern seines Lehrers und Freundes Pamphilus anfügte. An der Kirchengeschichte wird getadelt, daß sich der Verfasser im ersten Buch « lau zeigte » — ein Hinweis auf die darin vertretene arianisierende Theologie. Mit Rücksicht auf die einzigartige Kenntnis der geschichtlichen Ereignisse wird sie jedoch nicht gänzlich verworfen. Unentschuldbar ist aber, daß er ein eigenes Buch « zur Verherrlichung und Entschuldigung des Schismatikers Origenes » verfaßte. Die Stelle stammt wörtlich aus dem pseudo-gelasianischen Dekret, das in seinem Urteil von Hieronymus abhängig ist.

An letzter Stelle kommt Kassiodor zur Sprache. Von seinen Werken nennt Hugo nur den Psalmenkommentar, den er als ein sehr nützliches Werk bezeichnet. Diese hauptsächlich von Augustin abhängige Erklärung erfreute sich bei den mittelalterlichen Theologen und Literarhistorikern unter allen Schriften Kassiodors der größten

[1] PL 175, 931 B/C, 960 C/D, 1154 C.

[2] De sacr. I 5, 30 : De ordinibus angelorum hoc auctoritas promulgavit etc. Unter der auctoritas kann jedoch auch Gregor der Große gemeint sein, der in seiner Engellehre stark von Pseudo-Dionysius abhängig ist. Vgl. L. Kurz, Gregors des Großen Lehre von den Engeln, Rottenburg a. N. 1938.

Wertschätzung [1]. Die Institutiones, die Hugo nicht erwähnt, sind wenigstens eine mittelbare Quelle seines Didascalicon. Die wörtlichen Zitate, die sich darin finden, hat Hugo, soviel aus der neuen Ausgabe von Buttimer zu ersehen ist, alle durch die Vermittlung Isidors bezogen.

Auf das Verzeichnis der authentischen Schriften läßt Hugo ein Verzeichnis der apokryphen Schriften folgen, das das erstere an Umfang weit übertrifft [2]. Das ganze Kapitel stammt aus dem pseudo-gelasianischen Dekret. Hugo hat es aus einer der Sammlungen Ivos übernommen [3]. Das zeigt deutlich das gleichmäßige Fehlen verschiedener Stücke, z. B. der Evangelien des Jakobus des Jüngeren und des Petrus, der Werke des Lactantius, Commodianus, Thascius Cyprianus [4], Arnobius, Tichonius [5], der Namen Nestorius Constantinopolitanus und Maximus Cynicus in der Häretikerliste, die gleichmäßige Zusammenziehung des Tertullian und Africanus (= Sextus Julius Africanus) zu einem einzigen Autor, die gleichmäßige Verstümmelung von Namen, wie z. B. Victorinus Pictaviensis statt Victorinus Petabionensis, Julianus et Laciensis statt Julianus Eclanensis.

In dem Väterverzeichnis Hugos vermißt man die Apostolischen Väter wie Klemens von Rom, Ignatius von Antiochien, Polykarp von Smyrna, die frühchristlichen Apologeten wie Justin den Martyrer, Athenagoras, Theophilus von Antiochien, und den Vorkämpfer gegen den Gnostizismus, Irenäus von Lyon. Alle diese Autoren fehlen auch in den Vorlagen Hugos, in dem pseudo-gelasianischen Dekret und in

[1] Vgl. die Sammlung der Testimonia, PL 69, 497-500.

[2] Did. IV 15 (B. 90-93, M. 787 f.).

[3] Decr. IV 65, Pan. II 123 (280 f., 1112 f.). Vgl. E. von Dobschütz, Das Decretum Gelasianum, Leipzig 1912, 49-60.

[4] Die Einreihung Cyprians unter die Apokryphen durch Pseudo-Gelasius ist überraschend. Geschah sie vielleicht wegen seiner Stellung im Ketzertaufstreit? Ivo hat ihn wohl absichtlich übergangen. Bei Hugo konnte ich eine Benützung der Schriften Cyprians nicht feststellen. Auf Bitten seines Freundes Ranulphus de Mauriaco sollte er eine Erklärung der merkwürdigen Coena Cypriani liefern, die das Mittelalter einstimmig für ein Werk des Martyrerbischofs von Karthago hielt. Hugo konnte der Bitte nicht nachkommen, da er keinen Text zur Verfügung hatte. Ep. 2 (PL 176, 1011). Vgl. L. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik 416 ff.

[5] Aus dem auch von Augustin (vgl. De doctrina christ. III 30-37) geschätzten Liber regularum des Donatisten Tyconius hat Hugo in seinem Didascalicon V 4 (B. 97-102, M. 791-793) die sieben Regeln der Schriftauslegung übernommen, und zwar durch Vermittlung der Sentenzen des Isidor von Sevilla (I 19, 1-19). Über Tyconius vgl. O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur III[2], Freiburg i. B. 1923, 495-498.

den Etymologien Isidors. In der Sakramentensumme verweist Hugo gelegentlich einmal auf ein Buch des Klemens, in welchem beschrieben ist, wie Petrus an den verschiedenen Orten des Erdkreises « Kirchenfürsten » einsetzte [1]. Darunter sind zweifellos die pseudo-klementinischen Rekognitionen gemeint, die in der lateinischen Übersetzung und Überarbeitung Rufins im Abendland weiteste Verbreitung fanden. Dieselbe Schrift führt Hugo im Anschluß an Pseudo-Gelasius auch in der Apokryphenliste auf unter dem Titel : Itinerarium nomine Petri apostoli, quod appellatur sancti Clementis. In der Reihe der theologischen Schriftsteller fehlt auffallender Weise auch Boethius, dessen theologische Schriften ebenso wie seine philosophischen Schriften im Mittelalter hochgeschätzt waren und von mehreren Zeitgenossen Hugos, wie Gilbert de la Porrée, Thierry von Chartres, Clarembaldus von Arras und Pseudo-Beda (wahrscheinlich Gottfried von Auxerre) — von den letzteren drei nur das opusculum De Trinitate — kommentiert wurden. Die philosophischen Schriften des Boethius hat Hugo für sein Didascalicon ausgiebig benützt. Es finden sich darin umfangreiche stillschweigende Entlehnungen aus den beiden Kommentaren zur Isagoge des Porphyrius sowie einzelne Zitate aus den Schriften De institutione arithmetica und De institutione musica [2].

Über den Zweck des Väterstudiums spricht sich Hugo im Didascalicon in dem Kapitel über die « Frucht der göttlichen Lesung » aus [3]. Er unterscheidet eine zweifache Frucht der göttlichen Lesung, d. i. des Schrift- und Väterstudiums : wissenschaftliche Belehrung und sittliche Anregung. Das Studium der Schrift und der Väter vermittelt theoretische Erkenntnisse, die den menschlichen Geist bereichern und mit Freude erfüllen, und praktische Erkenntnisse, die den Weg vorzeichnen, den man gehen soll. Die wissenschaftliche Belehrung wird vorzüglich durch die historische und die allegorische Auffassung der Schriften vermittelt, die sittliche Unterweisung geschieht durch die tropologische Auffassung. Der zweite Zweck steht an Wichtigkeit und Bedeutung über dem ersten ; denn es ist nützlicher, gerecht zu sein als weise zu sein. Die Erfahrung zeigt aber, daß beim Studium der Heiligen Schrift tatsächlich mehr die Wissenschaft als die Tugend erstrebt wird. Hugo hält die rechte Mitte ein. Er weiß wohl, daß keiner der beiden Zwecke geringzuachten, sondern jeder notwendig und

[1] De sacr. II 3, 5 (423 D).
[2] Vgl. den Index locorum in der Ausgabe von Buttimer S. 137.
[3] Did. V 6 (B. 104 f., M. 794).

lobenswert ist. Damit sucht er die beiden Ideale, die in dem vorausgehenden Streit zwischen Dialektikern und Antidialektikern von beiden Parteien einseitig vertreten wurden, harmonisch zu vereinigen. Sein Geist ist offen und weit genug, Wissen und Tugend, Wissenschaft und Frömmigkeit, Lehre und Leben in ihrem vollen Wert zu erkennen und zu bejahen. Denen, die in der Heiligen Schrift die Kenntnis der Tugenden und eine Norm des Lebens suchen, empfiehlt Hugo, besonders diejenigen Schriften zu lesen, welche Weltverachtung lehren und das Herz zur Gottesliebe entzünden, den rechten Lebensweg zeigen und anleiten, wie man Tugenden erwirbt und Laster meidet. Dieses Wissen wird auf zweifache Art gewonnen, durch Beispiel und Belehrung. Durch Beispiel, wenn wir die Taten der Heiligen lesen; durch Belehrung, wenn wir ihre Aussprüche über die christliche Lebensführung kennenlernen. Für diesen Zweck hält Hugo die Schriften des Papstes Gregor des Großen, die von Liebe zum ewigen Leben erfüllt sind, für besonders geeignet. Sie sind ihm darum, wie er aus dankbarem Herzen bekennt, vor allen anderen lieb und teuer [1]. Der Leser soll sich jedoch nicht durch die gefällige Sprache von seinem Ziel ablenken lassen, er soll sich nicht an dem Wohlklang der Worte, sondern an der Schönheit der Wahrheit freuen. Er soll auch nicht in dem eitlen Verlangen nach Wissen dunkle und schwerverständliche Schriften durchforschen, in denen der Geist mehr beschäftigt als erbaut wird, damit ihn nicht das Studium allein festhalte und von der Ausführung des guten Werkes abhalte. Für den christlichen Philosophen, sagt Hugo, soll die Lektüre eine Aufmunterung, nicht eine Beschäftigung sein; sie soll das Verlangen nach dem Guten nähren, nicht ertöten [2].

Wenn man die Heilige Schrift — dazu gehören nach Hugo auch die Väterschriften — liest, um Wissen zu erlangen, so kommt es auf den Beweggrund an, von dem sich der Leser dabei leiten läßt. Hugo unterscheidet drei Klassen von Lesern: Zur ersten Klasse gehören diejenigen, die das Wissen erstreben, um Reichtümer zu gewinnen oder Ehrenstellen zu erlangen oder sich Ruhm zu verschaffen. Ihre Absicht ist verkehrt und darum beklagenswert. Der zweiten Klasse gehören

[1] Did. V 7: Inter quae beatissimi Gregorii singulariter scripta amplexanda existimo, quae, quia mihi prae ceteris dulcia et aeternae vitae amore plena visa sunt, silentio nolui praeterire (B. 105, M. 794 D).

[2] Did. V 7: Christiano philosopho lectio exhortatio debet esse, non occupatio, et bona desideria pascere, non necare (B. 106, M. 795 A).

diejenigen an, die gerne die Worte Gottes hören und seine Werke kennenlernen, aber nicht, weil sie heilbringend sind, sondern weil sie wunderbar sind, die Geheimes erforschen und Verborgenes erfahren wollen, die viel wissen und nichts tun wollen, also diejenigen, die das Wissen um des Wissens willen suchen. Hugo urteilt milde über sie: Ihr Wille ist nicht schlecht, aber kurzsichtig. Man soll sie darum nicht beschämen, sondern ihnen helfen. Zur dritten Klasse zählen diejenigen, die die Heilige Schrift dazu lesen, um gemäß dem Gebot des Apostels jedem, der es verlangt, Rechenschaft über den Glauben abzulegen (1 Petr. 3, 15), um die Widersacher der Wahrheit zu bekämpfen, um die Ungebildeten zu unterweisen, um selber den Weg der Wahrheit vollkommener zu erkennen, um die Geheimnisse Gottes tiefer zu verstehen und inniger zu lieben. Ihr Eifer ist zu loben und nachahmenswert [1]. Die Einteilung Hugos erinnert an eine vielzitierte Stelle aus einer Predigt des hl. Bernhard von Clairvaux, wo dieser in ähnlicher Weise von den Beweggründen der Wissensaneignung spricht [2].

Hugo stellt auch beachtenswerte Grundsätze für ein gedeihliches Schrift- und Väterstudium auf, die aus seiner eigenen Erfahrung während der Jahre seines Lernens und Lehrens herausgewachsen sind. Wie bei jedem Unternehmen, so ist auch beim Studium zweierlei notwendig, das Werk und der Plan des Werkes; das eine ohne das andere ist unnütz oder wenig wirksam. Wer ohne Plan und Überlegung vorangeht, hat zwar Mühe und Plage, aber keinen Fortschritt. Das planlose und das planmäßige Studium veranschaulicht Hugo an zwei Fußgängern, die einen Wald zu durchqueren haben: Der eine sucht sich ohne Weg durchzuarbeiten, der andere liest zuerst eine Beschreibung des rechten Weges; beide halten das gleiche Tempo ein, und doch kommen sie nicht in gleicher Weise an das Ziel. Die Heilige Schrift ist einem Walde zu vergleichen; ihre Lehrsätze sind gleichsam süße Früchte, die wir beim Lesen pflücken. Wer in Anbetracht der großen Menge der Bücher nicht die rechte Art und Weise und die rechte Ordnung im Studium einhält, verirrt sich wie in einem dichten Wald; er bleibt immer ein Lernender und kommt nie an das Ziel der Wissenschaft. Dem fruchtbaren Studium stehen vor allem drei Hindernisse im Wege: Nachlässigkeit, Unklugheit und ein widriges Geschick. Nachlässigkeit ist Mangel an Lerneifer. Die Unklugheit besteht in dem Außerachtlassen der rechten Ordnung und der rechten Art und Weise

[1] Did. V 10 (B. 111, M. 798). [2] In Cant. sermo 36 n. 3 (PL 183, 968).

des Lernens. Ein widriges Geschick ist Armut oder Krankheit oder eine geringe Fassungsgabe oder das Fehlen geeigneter Lehrer. Das erste Hindernis soll man durch Mahnen beseitigen, das zweite durch Belehren, das dritte durch tatkräftiges Unterstützen [1]. Was die rechte Ordnung des Lernens betrifft, so betont Hugo mit einem auf Hieronymus zurückgehenden Bild, man müsse zuerst das Fundament der Geschichte legen, dann das Gebäude der Allegorie darüber aufrichten und zuletzt in der moralischen Auswertung den rechten Farbton anbringen [2]. Die rechte Art und Weise des Lernens besteht in dem Aufteilen und Zergliedern des Textes [3].

Zur Zeit Hugos beschäftigte die Theologen viel das Problem der Auslegung der einander widersprechenden Vätersentenzen. Abaelard stellte damals in dem Prolog zu seiner Zitatensammlung Sic et non Konkordanzregeln auf, die eine Anleitung geben, widersprechende Väteraussprüche auszugleichen. Auch Hugo schenkt dieser Frage seine Aufmerksamkeit. Nach seiner Meinung enthält die Heilige Schrift — dazu gehört auch die Väterliteratur — nach dem buchstäblichen Sinn vieles, was einander zu widersprechen scheint. Mit Hieronymus, der seinerseits wieder auf Origenes zurückgeht, ist er der Ansicht, daß sie nach dem buchstäblichen Sinn zuweilen sogar Törichtes und Unmögliches enthält [4]. Hingegen läßt die geistliche oder allegorische Auffassung keinen Widerspruch zu. Im Lichte dieser Auffassung gibt es in der Heiligen Schrift zwar viele Verschiedenheiten, aber keine Gegensätze: diversa multa, adversa nulla [5]. Hugo bedient sich hier einer Formel, in der vor ihm schon Anselm von Laon seine Überzeugung von der Einmütigkeit der Väter in der Auffassung der christlichen Glaubenslehre ausgesprochen hatte und die seitdem bei zahlreichen frühscholastischen Theologen wiederkehrt [6]. Man bekannte sich damit grund-

[1] Did. V 5 (B. 102 ff., M. 793 f.).

[2] Did. VI 2 (B. 113, M. 799). Vgl. Hieronymus, Comment. in Isaiam l. 6 prol.: Super fundamenta historiae spirituale exstruere aedificium.

[3] Did. VI 12 (B. 129 f., M. 809).

[4] Did. VI 4: Sic divina pagina multa secundum litteralem sensum continet, quae et sibi repugnare videntur et nonnumquam absurditatis aut impossibilitatis aliquid afferre (B. 118, M. 802 D). Zur Lehre des hl. Hieronymus vgl. L. Schade, Die Inspirationslehre des hl. Hieronymus, Freiburg i. B. 1910, 127 ff.

[5] Did. VI 4: Spiritualis autem intelligentia nullam admittit repugnantiam in qua diversa multa, adversa nulla esse possunt (B. 118, M. 802 D).

[6] Vgl. L. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik 41; J. de Ghellinck, Le mouvement théologique du XII[e] siècle, Paris 1914, 351-355. Hugo fehlt in der Liste der hier angeführten Autoren.

sätzlich zur Möglichkeit der Harmonisierung scheinbar widersprechender Texte. Den Ausgleich suchte und fand man zumeist durch Analyse der Begriffe, durch Zergliederung und Unterscheidung. Daß damit ein wirklicher Fortschritt der theologischen Erkenntnis erzielt wurde, läßt sich nicht bestreiten, wenn man auch zugeben muß, daß sich manche Theologen ihre Aufgabe zu leicht machten und mit Hilfe dialektischer Kunstfertigkeit willkürlichen Textauslegungen Eingang verschafften. Wie Hugo seinen Grundsatz praktisch anwendete, zeigt eine Stelle seines Ehetraktates [1], wo er sich einem Widerspruch zwischen dem von ihm hochgeschätzten Augustinus einerseits und Papst Innozenz I. und der Anschauung seiner Zeit anderseits gegenübersah : Augustin [2] anerkannte die von gottgeweihten Jungfrauen nach dem Bruch des Gelübdes eingegangene Ehe als wahre, d. h. als gültige Ehe ; Papst Innozenz I [3], der Zeitgenosse Augustins, erklärte sie für ungültig. Hugo steht mit der herrschenden Anschauung seiner Zeit auf der Seite des Papstes Innozenz, kann sich aber auch nicht entschließen, die Autorität Augustins fallen zu lassen. Wie löst er den Zwiespalt ? Fest steht für ihn, daß man wegen eines einzigen widersprechenden Wortes nicht von der einheitlichen Auffassung aller anderen Väter abgehen darf ; denn das Ganze muß nicht dem Teil folgen, sondern umgekehrt der Teil dem Ganzen. Wenn der Teil vom Ganzen abweicht, so ist er anzupassen, wenn es möglich ist, oder, wenn dies nicht möglich ist, zu verwerfen ; denn es ist besser, vom Teil abzugehen als vom Ganzen. Das Beste aber ist es, wenn der Teil und das Ganze festgehalten wird [4]. Den letzteren Grundsatz wendet er praktisch an, indem er das Wort Augustins entweder auf den zu seiner Zeit geltenden, inzwischen geänderten Rechtszustand bezieht oder, was ihm noch sympathischer ist, auf das geheime Gelübde einschränkt, während er das Wort des Papstes Innozenz auf das öffentliche Gelübde bezieht. An einer anderen Stelle erklärt Hugo angesichts widersprechender Aussagen der auctoritas : « Es ist geziemend, die Aussprüche der Heiligen in allem zu verehren, soviel wir können, und zu glauben, daß wahr ist, was uns von ihnen gesagt worden ist ; denn in ihnen und durch sie hat der Geist der Wahrheit gesprochen. » [5] Diesem Grundsatz zuliebe erklärt er das

[1] De sacr. II 11, 12 (499 ff.).
[2] De bono viduitatis c. 9 n. 12, c. 10 n. 13 (PL 40, 437 f.).
[3] Ep. 2 (ad Victricium) c. 13 n. 15 (PL 20, 478 f.).
[4] PL 176, 499 C/D.
[5] De sacr. II 11, 13 (505 D). Siehe oben S. 182 Anm. 1.

Autoritätswort : « Es ist nicht der wahre Leib Christi, was der Schismatiker konsekriert »[1] in folgender Weise : Man müsse eine zweifache Wahrheit der Sakramente unterscheiden, die eine, die in der Heiligung des Sakramentes besteht, und die andere, die in der Gnadenwirkung besteht. In der ersten Hinsicht sind die Sakramente in sich wahr, insofern sie durch das Wort Gottes geheiligt werden, das heißt nach Hugo, insofern sie zu Gefäßen der Gnade erhoben werden. In der zweiten Hinsicht sind sie für diejenigen, welche sie unwürdig vollziehen und empfangen, nicht wahr, insofern sie ihnen keine Gnade verleihen. Unser Autoritätswort hat die Wahrheit der zweiten Art im Auge. Der Sinn desselben ist : Da der Leib Christi das Sakrament, d. h. das Zeichen und die Wirkursache der Einheit ist, so bereitet sich der Schismatiker, der sich von der Einheit getrennt hat, im Leibe Christi nicht die Einheit. Der Schismatiker setzt also zwar den wahren Leib Christi gegenwärtig, er konsekriert aber insofern nicht den wahren Leib Christi, als der sakramentale Leib des Herrn für ihn nicht Zeichen und Wirkursache der Einheit mit Christus, dem Haupt, und den Gliedern seines mystischen Leibes ist[2]. Die Ehrfurcht vor der Autorität bewog Hugo, dem Traditionswort eine Deutung zu geben, die der

[1] De ipso sacramento corporis Christi dicit auctoritas, quod non est verum corpus Christi, quod conficit schismaticus (505 C/D). Das Wort stammt aus dem Brief des Papstes Pelagius I. an Viator und Pancratius (PL 69, 412 f.). Im Originaltext lautet es : Non est Christi corpus, quod schismaticus conficit, si veritate duce dirigimur (412 D). Das Adjektiv *verum* im Text Hugos ist eine Erweiterung, die offenbar in der Absicht vorgenommen wurde, die Unwirksamkeit der von den Schismatikern vollzogenen Konsekration, die man zu Unrecht darin ausgesprochen fand, noch schärfer zum Ausdruck zu bringen.

[2] Viele Zeitgenossen Hugos urteilten in dieser Frage anders, z. B. Honorius Augustodunensis (Offendiculum c. 36 ; MG Lib. de lite III 50. Eucharistion c. 6 ; PL 172, 1253 C), Hugo von Amiens (Dialogi V 11, Epistola ad Matthaeum ; PL 192, 1204 C, 1227-1230), Gerhoh von Reichersberg (Liber contra duas haereses c. 3 ff. ; PL 194, 1172 ff.), die Summa sententiarum (VI 9 ; PL 176, 146 B/C), Petrus Lombardus (Sent. IV 13, 1 ; Quaracchi 1916, 816 n. 126), Roland Bandinelli (A. Gietl, Die Sentenzen Rolands, Freiburg i. B. 1891, 217 f., 235 ff.). Die Ansicht Hugos teilen Alger von Lüttich (De sacramentis III 9-12 ; PL 180, 841-847); Magister Simon (Tractatus de sacramentis ; ed. H. Weisweiler, Maître Simon et son groupe De sacramentis, Louvain 1937, 70) und Omnebene (A. Gietl, a. a. O. 217). Der Verfasser der Sententiae divinitatis aus der Schule Gilberts de la Porrée (B. Geyer, Die Sententiae divinitatis, Münster 1909, 141 f.) vermeidet eine klare Entscheidung, scheint aber der von Hugo vertretenen Ansicht, die später in der Hochscholastik zur allgemeinen Anerkennung gelangte, zuzuneigen, da er von den Vertretern dieser Ansicht, sich selbst miteinschließend, in der ersten Person spricht. Vgl. L. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik 14 f., 57 f., 94 f.

herkömmlichen Verwendung desselben im Lager der Bestreiter der Gültigkeit der von Häretikern und Schismatikern vollzogenen Konsekration zwar entgegengesetzt war, die aber im Grunde den Sinn traf, den der Urheber des Wortes, Papst Pelagius I. (556-561), damit beabsichtigt hatte [1].

(*Schluß folgt.*)

[1] Vgl. H. Weisweiler, Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor, Freiburg i. B. 1932, 84 ff. Verfasser verweist auf eine ähnliche Erklärung der Stelle in dem Traktat Algers von Lüttich De sacramentis corporis et sanguinis Dominici III 12 (PL 180, 847 A). Es ist möglich, daß die Erklärung Hugos unter dem Einfluß Algers steht; eine literarische Verwandtschaft läßt sich indes nicht erweisen. Zur Lehre Algers vgl. L. Brigué, Alger de Liége. Un théologien de l'Eucharistie au début du XII[e] siècle, Paris 1936, 174 ff. Über die Pelagiusstelle handelt ausführlich M. de la Taille, Mysterium fidei. De augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento[3], Paris 1931, 406 ff. Ebendort werden zahlreiche andere Zeugnisse von Vätern und Theologen zur Frage der Gültigkeit der von häretischen, schismatischen und degradierten Priestern vollzogenen Konsekration besprochen. Unter dem Namen Hugos werden die Quaestiones in epistolas Pauli (q. 102 in ep. I ad Cor.; PL 175, 532) angeführt, allerdings mit der Einschränkung, daß sie vielleicht einen Schüler Hugos zum Verfasser haben. Tatsächlich sind sie erst einige Jahrzehnte nach dem Tode Hugos entstanden, nach H. Denifle (Die abendländischen Schriftausleger bis Luther, Mainz 1905, 67) « mutmaßlich nach 1171 ». Die Stelle, an der Hugo das Problem wirklich behandelt, ist übersehen, was übrigens leicht verständlich ist, da die Erörterung dieser Frage niemand innerhalb der Ehelehre erwartet.

Quodlibeta Holmensia

Von Universitätsprofessor Dr. Fr. STEGMÜLLER, Freiburg i. Br.

In einer Handschrift der Königlichen Bibliothek zu Stockholm ist eine Anzahl bisher unbekannter Quodlibeta, darunter ein Quodlibetum des frater GAUFRIDUS DE BLENELLO O. P. erhalten.

Stockholm, Königliche Bibliothek, cod. A 150, saec. XIII, membr.' 234 folia.

f. 2r-3v : *Index quaestionum* in HUGONIS DE S. CARO *Commentarium in Sententias Petri Lombardi, lib. II dist. 40 - lib. IV dist. 49.*

f. 3r-3v : *Quodlibetum I-II.*

f. 4r : *Extractus* ex *b.* BERNARDI, *De consideratione lib. IV.*

f. 4v : *Quodlibetum III-VII.*

f. 5r : *Quodlibetum VIII* (*fratris* GAUFRIDI) ; ANON. *Quodlibeta IX-X.*

f. 5v : *Quodlibetum XI-XIII.*

f. 6r/v : *Index quaestionum* in HUGONIS DE S. CARO *Commentarium in Sententias Petri Lombardi, lib. I dist. 1 - lib. II dist. 38.*

f. 7r-229r : PETRUS LOMBARDUS, *Sententiarum lib. I-IV cum commentarii* HUGONIS DE S. CARO O. P. *redactione primitiva per modum glossae* [a].

f. 229-230 : HUGO DE S. CARO, *Quaestio de dotibus resurgentium.*

f. 229v-231v : *Quaestiones (Quodlibetales ?) XIV-XVI.*

f. 232r : *Index* in [AUGUSTINI *De Genesi ad litteram*] *lib. IV-XII.*

Inc.: Li[bro] Gen. (gn) 4 : Omnis creata natura certis suis terminis et finibus continetur.

Lib. V: Motus si nullus esset vel spiritualis vel corporalis creaturae, nullum esset tempus omnino. Potius ergo tempus a creatura, quam creatura a tempore coepit esse.

Lib. VI: In illa prima conditione mundi, qua Deus creavit omnia simul homo factus est.

Lib. X: Nota : In semine est visibilis corpulentia et invisibilis ratio. Utrumque evenit ex Abraham et ex Adam usque ad corpus Mariae. Christus vero visibilem carnem de Virgine sumpsit.

Lib. XII: In hoc mandato : Diliges Dominum Deum tuum etc. tria genera visionum concurrunt. Unum per oculos, quibus ipsae litterae videntur. Alterum per spiritum, cum

---

a) Cf. F. STEGMÜLLER, *Die älteste Fassung des Sentenzenkommentars Hugos von St. Cher O. P. in einer Handschrift der königlichen Bibliothek zu Stockholm.* Nordisk Tidskrift för Bok- och Biblioteksväsen (1948).

proximus et absens corde cogitatur. Tertium per contuitum mentis, quo ipsa dilectio intellecta conspicitur.

f. 232v : *Kleinere Notizen*, darunter *Exzerpte* aus RICARDUS DE SANCTO VICTORE, *De omnipotentia Dei*.

Aus welcher Zeit stammen nun die vorliegenden Quodlibeta ?

Quodlibetum VIII ist ausdrücklich einem FRATER GAUFRIDUS zugeschrieben. Diesen wird man wohl mit GAUFRID DE BLENELLO (DE BLÉNAU) O. P. identifizieren dürfen, der als Nachfolger des HUGO DE SANCTO CARO O. P. 1235-1242 Regens in St. Jacques in Paris war und 1250 in Paris starb. Die Abhaltung der Disputationes de quolibet war eine Aufgabe des magister regens. Also stammt das Quodlibetum VIII aus den Jahren 1235-1242.

Die übrigen Quodlibeten sind anonym. Für Quodlibetum I-VII möchte ich die Vermutung aussprechen, daß sie von HUGO DE SANCTO CARO sein könnten. Hugo las 1229/1230 über die Sentenzen und war 1230-1235 magister regens der Theologie. Die vorliegende Handschrift enthält die älteste Fassung des Sentenzenkommentars Hugos in Glossenform. Wenn diese Vermutung zutrifft, dürfte die Abfassung von Quodlibetum I-VII in die Jahre 1230-1235 fallen. Eine Vergleichung dieser Quodlibeten mit den beiden Fassungen des Sentenzenkommentars Hugos dürfte wohl weiteren Aufschluß bringen.

Für Quodlibetum IX-XVIII bin ich nicht in der Lage, einen bestimmten Verfasser vorzuschlagen. Die ganze Handschrift scheint aber nur Pariser Dominikanertheologie zu enthalten. Die Verfasser dürften also unter den Pariser Dominikanermagistern der Jahre 1230-1250 zu suchen sein. In Quodlibetum XII wird magister G. DE TAMPIS praedicator zitiert. Dieser dürfte wohl mit GUILELMUS DE ETAMPES O. P. zu identifizieren sein [a].

Nach P. GLORIEUX [b] sind die frühesten bisher bekannten Quodlibeten folgende :

1230-1233 : ANON. X.
1230-1248 : ANON. XI.
1231-1238 : ALEXANDER DE HALES, I-II.
1233-1242 : GUERRICUS, I-VII.
1238-1240 : EUDES, I.
1240 : fr. JACOBUS, I.
1255 : THOMAS DE AQUINO.

---

a) A. LECOY DE LA MARCHE, *La chaire française au Moyen-âge* (1886) 510.

b) P. GLORIEUX, *La Littérature Quodlibétique* I (1925) ; II (1935) ; cf. Revue du Moyen âge latin 2 (1946) 411.

Die Bedeutung der Stockholmer Quodlibeten liegt also darin, daß sie unsere Kenntnis der frühen Quodlibetenliteratur wesentlich ergänzen und bereichern. Ihr Stil ist ein unliterarischer, ja ungepflegter Sprechstil von großer Unmittelbarkeit. Beachtenswert ist, daß die Fragen gern aus Schriftworten entwickelt werden, ähnlich wie in den Sentenzenwerken des XII. Jahrhunderts.

Im Folgenden gebe ich nun ein Quaestionenverzeichnis und die Initien, sowie die Solutiones, aber unter Weglassen der Objektionen und ihrer Lösungen. An den Quodlibeten scheinen mehrere Hände geschrieben zu haben. Ich glaube A-F unterscheiden zu können, und merke die Zuweisung jeweils beim Beginn der Quaestion an.

Quodlibeta Holmensia, Index Quaestionum

Stockholm, Königliche Bibliothek, cod. A 150 (= S).

I A

(Quaestio ⟨De resurrectione⟩) 3r

1. Utrum surrectio sit naturalis.

Et obicitur sic : In pulveribus est potentia passiva. Sed virtute surrectionis Christi data est activa. Ergo sicut granum naturaliter generat granum, sic corpus naturaliter resurget.

Probatio minoris : *Sicut in Adam* (*corr. ex* Christo S) *omnes moriuntur, sic in Christo omnes vivificantur* (I Cor. 15, 22).

Ad idem : Exod. 8 (7, 12) : Quamvis daemones de serpentibus fecerint serpentes, non dicuntur facere miracula, licet subito fecerint ; ergo nec Deus in reformatione pulverum, licet subito operetur.

Item : Job 14 (7) : *Lignum habet spem*, ergo et corpus humanum.

Item : Nobilioris substantiae nobilior potentia est et actus ; sed nobilius est corpus humanum grano ; ergo debet habere nobiliorem actum. Sed granum se conservat in alio grano, istud in seipso.

(*Sequuntur obiectiones 5-13*).

Solutio : Mirabilis erit.

Quod patet : Super illud Ps. (65, 3) : *Quam terribilia sunt opera*, Glossa : *Potentia conditoris maxime in surrectione ostenditur.* Damascenus[a] : *Credo surrectionem futuram Domini voluntate et virtute.*

---

a) Johannes Damascenus, *De fide orthodoxa* lib. IV c. 27 (PG 94, 1226).

Anselmus[a] in libro De conceptu virginali : *Solius voluntatis divinae est, quod corpora resurgent.* Dionysius[b] in capitulo de vita : *totos nos animas et conjugata corpora ad perfectam vitam et immortalitatem promittit, transmutationem contra naturam visam; mihi autem et tibi et veritati et divinam et supernaturalem.*

Ad primum : Solvendum est : Per interemptionem haec infert, quod surrectio Christi dat virtutem activam resurgendi ; sed est causa exemplaris vel motiva Patris.

Ad illud : Sicut in Adam, sic in Christo, respondetur : Quoad sufficientiam, non quoad efficientiam.

Ad aliud Exod. 8 (7, 12) dicimus, quod in illis serpentibus virtus erat activa ; propter hoc fuit operatio naturalis, hic non.

Ad illud de ligno : Non est simile, quia ibi est vis activa, in pulveribus vis passiva.

Ad illud : Nobilioris, dicimus, quod cum granum moritur, vis activa remanet ; sed cum moritur corpus, nulla vis manet, si enim aliqua remaneret, nobilior esset.

(*Sequuntur responsiones ad obiectiones 5-13*).

3r 2. De illis, qui vivi reperientur : Utrum morientur.

I Thess. 4 (17) : *Nos qui vivimus*, Glossa dicit, quod moriuntur. Hebr. 9 (27) dicit Glossa : *Semel mori est naturale;* ergo illa mors erit eis naturalis.

Item : virtus divina non tollit actum naturae, sed potius decorat. Ergo operatio divina non tollit, quin successive resurgant ; ergo non subito neque simul, quod dicit Glossa.

(*Sequuntur obiectiones 3-15*).

Solutio : Qui vivi reperientur, manibus angelorum deferentur et subito morientur et resolvuntur in pulverem, iuxta illud : *Pulvis es*, Gen. 3 (19).

Ad illud : *Semel mori est naturale:* verum est ; sed non subito surgere.

Ad illud : *Virtus divina* etc. dico, quod ibi natura non aget, sed virtus divina solum.

(*Sequuntur responsiones ad obiectiones* 3-15).

---

a) Anselmus Cantuar., *De conceptu virginali et originali peccato* c. 11 (PL 158, 445).

b) Dionysius Areop., *De divinis nominibus* c. 6 paragr. 2 (PG 3, 855).

II B

(Quaestio De sacramentis) 3v

1. (Utrum sacramentum sit signum naturale an voluntarum).

Sacramentum est sacrae rei signum. Aut naturale aut voluntarium. Non naturale, ut dicit HUGO[a], quia est *ex institutione significationis;* ergo voluntarium ...

2. Utrum essent in statu innocentiae. B

Dicit HUGO[b]: *Sacramenta vasa medicinalia, Deus medicus, homo aegrotus.* Sed non extante morbo, non est necessaria medicina.

— Ad hoc dicimus, quod sacramenta ordinata sunt ad intellectum gratiae et ad remedium, quod per gratiam datur. Quantum ad hoc, quod ordinata sunt in remedium, non sunt necessaria in statu innocentiae; quantum ad hoc, quod ordinata sunt ad intellectum, quia ductiva erant ad intellectum, sacramenta remediatis sunt necessaria.

Ad primum dico, quod omnia illa referuntur ad remedium vel ad remediatorem vel ad illud, per quod est remedium vel propter quod; et ideo secundum illam utilitatem non fuerunt necessaria sacramenta in statu innocentiae. Aliam tamen habebant utilitatem, quia ducebant intellectum ad intellectum gratiae perficientis ...

3. Tertia: Utrum necessaria essent post lapsum, ut instituerentur.

Quia si erant necessaria, aut propter finem significationis, aut causalitatis.

— Dicimus, quod post lapsum necessaria fuerunt sacramenta remedia. GLOSSA: *Ex Christi latere fluxerunt sacramenta.*

III C

(Quaestio De libero arbitrio) 4v

Quaestio de libero arbitrio. Primo: Si est. Secundo: Si sit ad bonum et ad malum. Tertio: De distinctione liberi arbitrii. Quarto: Quid dicitur hoc nomine: facultas.

---

a) HUGO DE S. VICTORE, *De sacramentis* lib. I pars 9 c. 2 (PL 176, 317).
b) HUGO DE S. VICTORE, *De sacramentis* lib. I pars 9 c. 4 (PL 176, 323).

(1. Si est liberum arbitrium).

Circa primum : Liberum arbitrium instinctus est ad peccatum et est concreatum in anima, ergo instinctus ad peccatum naturalis est in anima.

Contra : Deus est auctor naturae, sed non est auctor peccati, ergo etc.

(1a) Item quaeritur : Utrum Deus potuerit facere naturaliter aliquam naturam, quae peccare non posset.

Videtur quod sic, quia est omnipotens, ergo potest omnia.

— Solutio : Quattuor possunt assignari causae, quare fecit creaturam, quae posset peccare. Quia magis cedit ad Dei gloriam, cum creatura potens eligere aliud, eligit Deum, ut [Eccli. 31, 10] : *Qui potuit transgredi et non transgreditur.* Secunda causa est propter maius meritum ipsius creaturae. Hoc est, quod dicit AUGUSTINUS [a] : *Magis elegit, ut ei liberaliter deservirent.* Tertia causa, quia magis est Deo grata. Quarta, quia *magis bonum elicit Deus de malo, quam sit illud malum malum,* ut dicit AUGUSTINUS [b] in XI De civitate.

Dicimus ergo ad primum : Liberum arbitrium est instrumentum ad malum : Si ly ad dicit ordinem, falsa est, quia ad bonum ordinatur. Et si dicitur esse liberum arbitrium ad malum, verum est, quia malum facere potest. Verum secundum quod liberum arbitrium dicit ordinem ad malum, sic non est concreatum.

2. Item quaeritur : Utrum liberum arbitrium se habet ad bonum et ad malum naturaliter.

Et videtur, quod sic, quia gratia desistente se habet ad malum ; ergo per se se habet ad malum naturaliter.

Solutio : Si ly ad dicit ordinem, ad bonum se habet.

Item : Naturaliter potest duobus modis sumi. Si sumatur naturaliter pro virtute naturali, ad bonum se habet ; si pro defectu naturali, ad malum. Et hoc dupliciter. Si ly ad dicit potentiam ordinatam naturaliter ad malum, falsum est ; si dicit potentiam accidentaliter se habere ad malum, verum est. Potentiae enim naturali, licet sit de nihilo, accidit se habere ad malum. Potest ergo liberum arbitrium facere bonum et malum naturaliter ; sed ad malum ordinatur potentia accidentali, ad bonum vero naturaliter. Potest ergo utrumque, sed non est ad utrumque, ut ly ad ordinationem dicat.

---

a) Cf. AUGUSTINUS, *De Gen. ad litt.* lib. 11 c. 7 (PL 34, 433).

b) Cf. AUGUSTINUS, *De civ.* lib. 11 c. 17 et 18 (PL 41, 332) ; *De Gen. ad litt.* lib. 11 c. 8 (PL 34, 433).

IV C

(Quodlibetum De visione beatifica) 4v

1. Quaestio est de Quolibet. Primo: Utrum sit eadem visio viae et patriae.

Et videtur, quod non. Quia haec est cum aenigmate, illa sine.

Item: Ista cum medio, illa sine medio; ergo differunt.

Contra: Istae non faciunt differentiam secundum speciem, sed secundum modum.

Solutio: Dicimus, quod sicut differt secundum speciem cognitio sensibilis et cognitio intellectualis et ratione [ratio S] obiecti, item ratione medii, sic dico, quod in genere conveniunt in hoc, quod utraque visio est; sed differunt per has differentias: obscurum tunc videtur aenigma; et consimilis differentia cognitionis fidei lucida cognitionis patriae.

V C

(Quodlibetum) 4v

Quaestio est de Quolibet. Primo de quaestione morali, secundo de quaestione fidei, tertio de sacramentis, quarto: Utrum in patria sit locutio vocalis.

1. (De quaestione morali).

Circa primum proponatur: Esto, quod iste aliquid possideat per usuram; tamen possidet illud quantum dictat ius praescriptionis [praescribit S]. Modo quaeritur: Si iudex ordinarius vel aliquis vir spiritualis isti debat consulere, quod rem dimittat.

(Videtur, quod non). Quia consulere contra instituta Patrum et sanctorum canonem peccatum est.

Item: Qui contrarium consuleret, ius plurime perturbaret. Huiusmodi enim enim praescriptiones sunt institutae a sanctis propter perturbationem rei publicae evitandae ...

(Solutio): Videtur quia iste numquam fuit bonus titulus possidendi, secure consuli potest, ut dimittat; licet iure fori non peccet.

2. (De quaestione fidei).

2, 1: Tit. (3, 4) dicitur: *Apparuit benignitas et humanitas salvatoris* etc. Ergo opus creationis fuit opus benignitatis. Sed benignitas attribuitur Spiritui sancto; ergo et incarnatio.

Item : Eadem sunt opera Patris, Filii, Spiritus sancti ; sed indivisa sunt opera trinitatis ; ergo si iste incarnatus, et ille.

Solutio : Ad hoc quinque sunt rationes. Prima : Ut eadem sit imago creationis, quae et recreationis. Secunda : Cum Filius Dei sit Verbum, per Verbum manifestatur ille, cuius est Verbum, ideo Filius est incarnatus, ut manifestaret illum, cuius est verbum, id est Patrem, et eius voluntatem, id est Spiritum sanctum. Unde in Johanne (17, 6) : *Pater, manifestavi nomen tuum hominibus.* Tertia : Confirmatio hereditatis, quam patribus promiserat. *Sicut locutus est ad patres nostros* (Luc. 1, 55). Quarta ratio, ut commendaret caritatem suam in nobis dando Filium suum. Quinta ratio : Ideo Filius Dei factus est homo, ut homo fieret filius Dei.

Ad illud : Quidquid facit Pater, et Filius ; sed Filius incarnatus ; ergo et Pater : Non sequitur ; fallacia accidentis.

2, 2. Item quaeritur : Utrum (quare S) Filius Dei assumpsit hominem.

Quia dicitur : Iste puer creavit stellas ; sed creare actus est divinae essentiae ; ergo divina essentia dicitur de isto.

Item : Proprietas aeterna convenit ei, quia possum dicere : Jesus est Filius Dei ab aeterno vel genitus a Patre. Modo quaeritur : Cum Filius Dei non assumpserit hominem, sed humanam naturam, neque animae neque corpori conveniat hoc est, quod est creare vel genitum esse, videtur, quod homini illi debuit convenire.

Solutio : Verum est, quod partibus hominis, ut animae et corpori non conveniunt ista, nisi secundum quod sunt in unitate personae, quia Christus unus Deus et homo in una persona. Unde quia natura hominis unita est Filio Dei in unitate personae, inde est, quod ei conveniant ea.

2, 3. Item quaeritur : Quare non assumpsit angelum.

Solutio : Quia natura angelica reparabilis non erat. Et inde est, quod propter ipsius reparationem eam assumere non debuit. Item : Quia homo finis omnium, cum omnia facta sint propter hominem, etiam angeli.

2, 4. Item quaeritur : Utrum Christus dederit corpus suum passibile in coena vel impassibile.

Si passibile, incinerari (?) potuit ; si impassibile, similiter in die Parasceves. Constat, quod passibilis erat in cruce et impassibilis sub sacramento ; ergo passibilis et impassibilis.

Solutio : Quidam dicunt, quod in nativitate assumpsit subtilitatem, Matth. 6 (1, 23) ; Ambulans super mare, agilitatem, Matth. 8 (14, 28 ; Joh. 6, 19) ; in transfiguratione, claritatem, Matth. 27 (17, 2) ; in coena, impassibilitatem, quando dedit corpus suum discipulis suis.

Aliter dicendum, quod corpus passibile dedit. Et conceditur haec : Christus moritur in pisside, non tamen laceratur in pisside, quia actiones violentae ; non excluduntur naturales, sicut et mori conceditur.

3. (De sacramentis).

Item quaeritur: Si est corpus sub sacramento, quare ponitur sub duplici specie ?

Solutio : Ibi est caro per conversionem, sanguis per connexionem, anima per perfectionem, deitas per unionem. Unde sub utraque specie totus Christus. Quare datur sub duplici specie ? Quia duplices sumus ex anima et corpore. Unde sanguis signum est animae, quia *anima in sanguine est,* dicitur in Levitico (17, 11).

4. (Utrum in patria sit locutio vocalis).

Utrum in patria sit laus vocalis, quaestio est.

Quod sic, videtur. In Isaia (51, 3) : Ibi erit *gratiarum actio et vox laudis;* ergo ibi erit vox.

Contra : Ibi non est aer ; ergo neque vox.

Solutio : Corpora glorificata, quia connaturalem habebunt aëra, unde poterunt respirare et formare sermonem. Et nota : sicut movebuntur, ita vociferari poterunt.

Sed nota : Tempus dicitur multipliciter. Est tempus, quod dicitur aeternitas, sicut : *Hodie genui te* (Ps. 2, 7). Est item tempus, quod dicitur commensuratio primi mobilis ut firmamenti ; sic dicitur : *Qui tempus ab aevo ire iubes* [a]. Item est tempus : commensuratio relationum corporalium et spiritualium, quia angelus movetur in tempore et operatur in loco. Item est mensura rerum mutabilium solum.

VI C

Quaeritur de quolibet 4v

1. Quare Dominus maledixit ficum qui statim aruit, cum nondum esset tempus ferendi ficus.

---

[a]) Boethius, *De consolatione philosophiae* lib. 3 metr. 9 (PL 63, 758).

2. Item : Quare non omnes animae simul creatae sunt, et omnes angeli simul creati.

3. Item : In quo differt intellectio in homine et in angelo, cum utraque sit ad imaginem Dei secundum memoriam, intelligentiam te voluntatem.

4. Item de authentico DAMASCENI[a]: Post assensum Virginis Spiritus sanctus supervenit super ipsam, purgans ipsam et virtutem Dei Verbi susceptivam tribuens simul et generativam. Unde, cum sanctificata fuerit, quaeritur : Quid purgavit ?

5. Item : Quare dicitur : susceptivam, cum virtutem suscipiendi naturaliter haberet, cum omnis creatura suo creatori oboediat ; simul et generativam, qua generavit Dei Verbum.

Contra : Hominem generavit, non ergo proprie Dei Verbum. Et confixit sibi ipsi ex ratis et purissimis sanguinibus carnem animatam rationali et intellectuali, primitias nostrae massae.

(*Solutiones vero non habentur.*)

D

VII

4v

Quaeritur de immutabilitate Dei

Primo : Utrum insit sibi soli. Secundo de quibusdam, quae ex tempore Deo conveniunt.

1. (Utrum immutabilitas insit Deo soli).

Et obicitur sic : I Tim. 6 (16) : *Qui solus habet immortalitatem*, GLOSSA : *Id est immutabilitatem.* Sed quod convenit uni (omni S) ex tribus personis et soli et semper, proprium est eius. Ergo soli Deo convenit immutabilitas. Sed quod est proprium alicuius, neque per se neque per accidens convenit oppositae speciei ; sicut risibile non convenit asino ; ergo neque per gratiam neque per naturam aliqua creatura erit immutabilis.

Solutio : Concedo, sicut dicit GLOSSA super illum locum : (I Tim.6,16) *Qui solus habet immortalitatem*, GLOSSA : *Id est immutabilitatem.* Solus habet per naturam, quia non cuiusquam gratia. Sed natura sua non potest nec potuit aliqua conversione vel oppressione mutari. Cuiuscumque vero creaturae rationali praestatur, ut peccare non possit, non

---

a) JOH. DAMASCENUS, *De fide orthodox.* lib. 3 c. 2 (PG 94, 986).

est hoc propriae naturae, sed Dei gratiae. Concedo ergo, quod solus habet immutabilitatem per naturam.

Ad illud, quod obicitur, quoniam quod est proprium alicuius, alii convenire non potest : Verum est. Sed esse immutabile est proprium Dei : Dico, quod hoc falsum est ; sed esse immutabilem per naturam proprium est Dei ; neque alii hoc convenit.

2. Quaestio est de huiusmodi nominibus : Creator, Dominus, quia haec conveniunt ei ex tempore, ergo aliquam mutationem ponunt in eo.

(Solutio) : Dico, quod dominium in Deo nihil ponit, quod non sit ipse. Unde sicut in nummo, quando fit pretium et quando non fit, nulla mutatio est in nummo, sic in Deo quando fit Dominus actu, nulla fit mutatio in ipso, sed solum in creatura. (Sicut in sole) quando generat et quando non, nulla fit mutatio in sole, sed in re suscipiente. Nota : Ly Dominus divinam dicit essentiam.

VIII c

(Quodlibetum fratris Gaufridi de Blenello O. P.) 5r

Quaestio est de quolibet fratris Gaufridi.

1. Primo : Utrum sint plures veritates ab aeterno.

Et obicitur sic : Ab aeterno fuerunt tres entes, Pater, Filius, Spiritus sanctus ; ergo tres veritates.

Item : Ab aeterno fuit verum mundum fore et antichristum esse ; sed eadem veritas est de futuro et de praesenti, quia eadem est fides de futuro et de praesenti ; ergo, cum non sit una et eadem veritas huius : mundus est, antichristus est, nec erit eadem veritas huius : mundum fore et antichristum fore. Sed haec sunt vera ab aeterno. Ergo ab aeterno fuerunt plures veritates.

Item : Unum est in divino esse et eius quod est, ergo esse in Deo est in divino esse et eius quod est. Quod nihil est.

Solutio : Triplex est veritas, dicentis, enuntiabilis et rei. Deus verus est ab aeterno. Per hoc patet, cum dicitur : hoc enuntiabile mundum fore est verum ab aeterno, dico quod illud verum nihil est in re, quia non est res, et propter hoc non est veritas rei ab aeterno multiplex, sed una, scilicet increata.

Ad illud autem : tres entes, ergo tres veritates : non sequitur, quia

hoc quod dico entes participium est et tenetur secundum exigentiam adiuncti, sed ly veritates substantivum est, et propter hoc non sequitur.

2. Secundo quaeritur de processione temporali, qua scilicet Spiritus sanctus procedit: Ly procedit aut dicit divinam essentiam, aut potentiam. Si essentiam, ergo essentia procedit; si potentiam, ergo contra: Omne quod est in divinis connotans effectum in essentia, dicitur essentia, et hoc est: procedit; ergo dicit divinam essentiam.

Solutio: Ly procedit dicit divinam essentiam et connotat effectum in creatura, cum dico: Spiritus sanctus procedit in corda fidelium; aliquando dicit divinam essentiam, ut cum dicimus: Spiritus sanctus procedit, id est dat se; aliquando notionem, ut cum dicimus: Spiritus sanctus procedit a Patre.

3. Tertio quaeritur: de visione Dei. Quaeritur: Utrum Paulus viderit Deum facie ad faciem.

Contra: Exod. 33 (20): *Vivet homo et non videbit me.* Ergo nullus videt.

Contra Job 36 (25; vet.): *Omnis homo videt illum;* etiam (?) parvuli, qui cum originali decesserunt. Sed dicit ibi Glossa [a], quia ideo mali videbunt, ut ex visione torqueantur; ergo parvuli ex hac Dei visione torquebuntur; ergo habebunt poenam sensus, non poenam damni.

Item: Quantumcumque profecerit homo in hac vita, non videbit Deum; ergo Paulus non vidit.

Item: [Augustinus] In libro Retractationun [b]: *Haec visio beatissimos facit;* sed Paulus non fuit beatissimus; ergo non vidit.

Item: Quaeritur: quis melius cognoscitur, Deus an proximus? Quod Deus, videtur, quia intraneor est omni re; ergo magis cognoscitur.

Contra: Certius cognoscitur iste quam ille; ergo magis patet quam Deus.

Solutio: Sicut dicitur in Glossa super II Cor. 12 (2), ubi loquitur de raptu Pauli, ibi dicit Glossa [c]: Paulus non per corporalem visionem vel in aenigmate, sed per speciem; *hoc est tertium coelum, scilicet visio, qua Deus videtur facie ad faciem; et ista est paradisus paradisorum.*

Ad illud: *Non vidit me homo* [Exod. 33, 20], respondet Augustinus Super II Cor. in Glossa [d]: *Tunc enim Apostolus non vixit homo, id*

---

a) ex Gregorio Magno, *Moralia* lib. 27 c. 5 (In Job 36, 25) (PL 76, 403).
b) Augustinus, *Retractationes* lib. 1 c. 14 (PG 32, 606).
c) Petrus Lombardus, *Collectanea in epp. Pauli*, II Cor. 12, 2 (PL 192, 82).
d) Petrus Lombardus, *Collectanea in epp. Pauli*, II Cor. 12, 2 (PL 192, 82).

est secundum usum sensuum corporis, sed ablatus est ei omnis sensus hominis; quia necesse est abstrahi ab hac vita mentem, quando in illius ineffabilem visionis lucem assumitur; nec sensibus corporis utebatur.

Ad illud : *Omnis homo videbit eum* [Job 36, 25 ; vet.], respondetur : In iudicio omnes, tam parvuli quam maiores videbunt Deum, sed mali adulti ex visione torquebuntur, parvuli (mali S) vero, qui nulla mala operibus addiderunt, non tormentum suscipient ex visione creatoris.

4. Quaeritur : Utrum furiosus possit baptizari.

Respondeo : Aut consensit, aut dissensit. Et continuo : Omnis qui semper contradixit, caracterem non suscepit ; si consensit, caracterem suscepit. Si nec consensit nec dissensit, quia nec numquam usum liberi arbitrii habuit, talis, inquam, si baptizatur, more parvulorum salvabitur. Si aliquando contradixit (consensit S) et actualiter non consensit (contradicit S), non poterit baptizari.

5. Baptismus delet culpam. Aut delet omne inquinamentum, aut non.

Si non, Contra : Exod. 37 (Ezech. 36, 25) : *Effundam super vos aquam mundam et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris.* Ergo per baptismum omne inquinamentum potest deleri. Sed irregularitas aliquid est, aut culpa aut poena. Si poena, ergo culpa debet praecedere, quia poena infligitur pro peccato.

Item : In lege Levit 19 (22, 4) dicitur : *Qui tetigerit* mortuum, *immundus erit.* Illa immunditia irregularitas quaedam est, et contra illam irregularitatem habebant remedium, ut aquam expiationis, quae fiebat de cineribus vitulae rufae. Quare in lege nova, ubi maior est cumulus gratiarum, non datur remedium contra bigamiam et homicidium ?

5a. Item : Quaeritur : Si suscipit homicida et bigamus caracterem ?

Videtur, quod non, quia ibi est defectus sacramenti, ergo non recipit.

Solutio. Inter Augustinum et Hieronymum super hoc dissensio fuit, quia dicebat HIERONYMUS, quod baptismus delet bigamiam, AUGUSTINUS dicit, quod non [a]. Cui consentimus, quod post baptismum remanet bigamia, quia non est culpa neque poena contracta ex culpa. Nihilominus tamen poena est.

---

[a]) GRATIANUS, *Decretum*, pars II, C 28 q. 3 c. 1 (Friedberg I, 1090).

Ad illud quod obicitur: Ergo culpa praecessit: Non sequitur. Joh. 9 (2) de caeco dicitur: *Quis peccavit, hic aut parentes eius?* Et respondet Dominus: *Neque hic neque parentes eius, sed ut manifestentur opera Dei in illo*. Unde illa poena ad gloriam Dei fuit, quia inde apparuit gloriosus. Unde dicimus, quod istae poenae inflictae sunt homini ad gloriam tanti sacramenti.

Ad illud, quod quaerit: utrum habeamus remedia contra irregularitates ordinarias (?), sicut habebant antiqui, responsio est, quoniam in ordine tria sunt: persona ordinata, et ipse ordo, et executio ordinis. Contra statum personae est excommunicatio; unde si excommunicatus celebrat, irregularis est, et potest ex causa cum tali dispensari a summo pontifice. Contra substantiam ordinis est bigamia, quae divisit carnem in plures, unde non habet imitationem Christi et ecclesiae, sed importat defectum sacramenti. Contra executionem ordinis est homicidium; et in aliquibus casibus circa huiusmodi dispensatur.

Ad illud: utrum bigamus recipiat characterem, dicimus, quod sic; characterem ordinis; sed executionem non habet.

5b. De matrimonio quaeritur: Utrum contrahatur affinitas specialis, si filius uxoris meae sit compater alicui, sicut mihi contrahitur, quando uxor mea est commater aliqui.

Respondeo: Non; quia cum uxor mea sit unum corpus mecum, eius commater efficitur compater meus etc.; non sic autem in filio; corpus enim filii mei meum non est.

6. Sexto quaeritur: Capitulum excommunicat aliquem, ita quod nullus de capitulo; ergo econtra: ita potest excommunicari capitulum, quod nullus excommunicabitur.

Solutio: Excommunicare auctoritatis est; sed auctoritas potest dari universitati, ita quod nulli de universitate. Sed excommunicari poena est; poena tamen universitati ita quod nulli dari non potest. Et propter hoc non sequitur quod possit excommunicari ita quod nullus.

7. Septimo: Sicut usura contrahitur in spe, sic et simonia. Sed dicit ius, quanto simoniacus in spe, non tenetur ad restitutionem. Ergo neque usurarius in spe, ut sunt caupones.

Solutio: Usura cum spe est, cum nihil recepit sed sperat recepturum. In tali, qui nihil penitus recepit, dico, quod non tenetur restituere; sed si iam receperit, ad restitutionem tenetur. Idem dico de

simoniaco; si quid accepit, restituere tenetur, vel si quid propter simoniam alicuius recepit.

8. Octavo. De peccato originali obicitur sic: Cuius natura solum principium est, non est vituperabile vel laudabile; sed originalis natura solum principium est; ergo parvuli ratione illius neque vituperabiles vel laudabiles sunt.

Solutio: De natura instituta verum est, quoniam quod ab illa solum est, nec laudabile nec vituperabile est. Sed de natura destituta falsum est; et originale ortum habet a natura destituta; et propter hoc vituperabile est. Constituitur autem originale eo, quod anima vasi corrupto infunditur. Non autem sic esset de angelo, quia non est natura unibilis sicut anima.

9. Nono: In libro De natura boni [a], et in libro Sap. (11, 21): *Omnia fecit Dominus in numero, pondere et mensura.*

Contra: Dicit Ambrosius Hexaemero, ubi de sex diebus determinat [b]: *Natura lucis non est huiusmodi, ut in numero, mensura et pondere sit, sed eius natura in aspectu est.*

Solutio: Non dicitur lux in numero vel pondere et est consistere sicut et est, quia natura lucis diffusiva est et multiplicativa. Licet ergo modus eius finitus sit, non tamen potest dici, quod tantus sit, quod non maius, quia si esset alius mundus, repleret illum. Propter hoc neque mensuram neque numerum neque pondus habet, ut alia. Numerus et species qua cernitur, pondus quo ad stabilitatem trahitur mundus, mensurata potestas; quia in omnibus creaturis est numerus et species et ordo finitus, in luce quodam modo infinitus.

10. Decimo quaeritur: Quae vita sit melior, activa vel contemplativa. Videtur, quod contemplativa. Luc. (10, 42) dicitur: *Maria optimam partem elegit.*

Contra: Angeli habent activam, quia ministrant et consulunt nobis, et tamen felices sunt. Ergo activa felicissima.

Solutio: Activa (et *add. manus posterior*) contemplativa melior est, quia felicior et quietior. Tamen in activa sunt tria opera privilegiata, quae excellunt opera contemplativae: Praedicare verbum Dei, conficere corpus Christi, martyrium pati pro Domino.

---

a) Augustinus, *De natura boni contra Manichaeos* c. 3 (PL 42, 553).

b) Ambrosius, *Hexaemeron* lib. I c. 9 (PL 14, 143).

Ad illud : Angeli habent activam : concedo, quia nobis ministrant, consulunt etc.

Si obicitur : quod activa finitur carne, respondeo : Verum est, videlicet in habentibus carnem ; sed angeli non sunt huiusmodi.

11. Undecimo quaeritur : Quem Christus magis dilexit, Petrum vel Johannem.

Quod Johannem, patet, quia ei secreta caelestia revelavit, quando supra pectus Domini recubuit.

Contra : Petro curam ecclesiae commisit. Pasce oves meas (Joh. 21, 17).

Solutio : Quoad virtutes potuerunt esse pares Petrus et Johannes. Quoad familiaritatem magis dilexit Dominus Johannem quam Petrum. Quoad opera privilegiata, sicut venire super aquas (Matth. 14, 28) etc. magis Petrum.

12. Duodecimo quaeritur de correctione fraterna.

Et obicitur sic : Qui videt fratrem peccantem et tacet, non minus peccat quam qui paenitenti non indulget. Qui enim dixit : Si peccaverit, indulge (Matth. 18, 22 ; Luc. 17, 4), dixit : *Si peccaverit, increpa* (Luc. 17, 3). Ergo tenemur increpare peccantes. Sed tunc quaero : Corripere fratrem : istud est de iure naturali ; ergo ad illud tenemur semper.

Item : Oboedire praelatis tenemur. Sit ergo ita, quod conscientia istius monachi dictet ei, quod si exierit corripere istum et eripitur ; et abbas nolit dare licentiam exeundi ; aut exibit, aut non. Si non, contra : ad correctionem tenetur de iure naturae ; item : conscientia dictat ut exiret. Ad hoc ergo tenetur exire. Contra : Tenetur oboedire praelato ; ergo si exit non licentiatus, peccat mortaliter. Ergo est perplexus.

Item : Levit. 19 (Exod. 23, 5) : *Si videris asinum* proximi tui oppressum *sub onere, non pertransibis, sed sublevabis cum eo.* Ergo multo magis proximum vel vicimum vel quemlibet corripere tenetur.

Solutio : Corripere fratrem peccantem tenemur, sed non omni hora vel tempore, vero possumus differre tribus de causis. Si congruentius tempus expectamus, vel quia meliores iuxta nos habemus, vel quia timemus, ne deteriores fiant. Si sic differimus, non peccamus. Unde AUGUSTINUS in libro De civitate in principio dicit [a]. *Nam si propterea*

---

[a]) AUGUSTINUS, *De civitate Dei* lib. I c. 9 n. 2 (PL 41, 22).

quisque obiurgandis et corripiendis male agentibus parcit, quod opportunius tempus inquirit, vel eisdem ipsis metuit, ne deteriores fiant vel ad malam vitam alios infirmos premant et a fide avertant, praetermitto, non videtur esse, occasio cupiditatis[1] *sed consilium caritatis.*

Ad illud, quod obicitur : Conscientia dictat, quod iste corripiatur etc., dico, quod consilium meum est, ut erroneam deponat conscientiam et remaneat in claustro et oboediat praelato, quia incertus est, utrum sibi oboediret corripiendus.

13. Quaeritur tertio decimo : Aliquis sacerdos celebrat. In ipso canone recordatur, quod peccavit mortaliter. Quid faciet ?

Si potest confiteri sine scandalo, confiteri tenetur ; si non potest, atteratur et paeniteat, et Dominus dimittet, et conficiat cum proposito confitendi.

Sed tunc obicitur : Esto, quod in canone recordetur se esse excommunicatum. Quia si conficit, irregularis est ; si non conficit, in tota parrogia, quae communicare debet, scandalizatur. Quid faciet ?

Solutio : Consilium meum est, ut populo dicat, se esse excommunicatum, ne scandalizetur populus, quia scandalum contra ius naturae ; et tunc alii praecipiat, ut celebret, et ipse cesset.

14. Decimo quarto quaeritur : Quantum possit differri paenitentia ?

Solutio : Usque ad Pascha, per constitutionem Neque transgressor est.

Si obicitur : Ergo committit se discrimini.

Solutio : Si sanus est, de Dei misericordia confidere debet, et proponere quoniam confitebitur, et atteri de peccato. Sed si infirmus est, statim habita sacerdotis copia debet confiteri.

15. Decimo quinto quaeritur : Aliquis Judaeus tantum habet originale et veniale. Decedit. Constat, quod punietur in inferno ratione venialis, quod est actuale peccatum.

Contra : Veniali non debetur nisi temporalis poena ; ergo etc.

Solutio : Dicunt quidam, quod talis[2] poena inferni punietur et temporalis, quia in inferno multae sunt poenae, temporales scilicet et aeternae. Unde finito peccato veniali originali poena, quae est poena damni, punietur. Alii dicunt, quod quia sapere illam poenam noluit, aeterna poena punietur ; et hoc accidit ratione fori.

---

[1] cupiditatis] *om.* S. [2] talis] tali S.

C

IX

5r

(Quaestio De suggestione diaboli)

Serpens erat callidior etc. (Gen. 3, 1). Occasione horum verborum quaeritur de suggestione diaboli. Primo quid sit. Secundo : Utrum sit immissor malarum cogitationum. Tertio : Quando tentavit Evam.

1. (Quid sit suggestio diaboli.)

Circa primum : Hugo de sancto Victore[a] : *Tentari est callide experiri et blandis conatibus ante violentam impulsionem probare.* Ex hoc habetur, quod violentiam facere potest.

— Solutio : Est tentatio exercitii ; hac Deus tentavit Abraham (Gen. 22, 2). Item est tentatio ad culpam ; quam notat ibi : *callide experiri.* Unde ibi notatur tentatio experientiae, prout via est ad peccatum ; et propter hoc sequitur : *ante violentam impulsionem probare.*

2. De secundo : Utrum sit immissor, quaeritur : Aut immittit imaginem quam habet, aut quam non habet. Si quam habet, ergo, cum imago sit ex sensibus, ipse autem sit spiritus intellectualis, imaginem non inspirat in anima. Item nec quam non habet imprimere potest. Ergo nihil imprimit.

2, 1. Item quaeritur : Si possit imprimere aliquid ex parte intellectus.

— Solutio : Dicimus, quoniam diabolus non potest imprimere aliquid in animam ex parte intellectus, sed ex parte imaginationis, quia quoad partem illam natura dignior est ; quoad naturam intellectus natura aequalis. Unde quoad partem inferiorem potest offerre virtuti concupiscibili delectabile, et movebitur ; sed potest esse motus ibi tantum naturalis, et tunc nullius erit peccati ; vel potest esse a ratione.

3. Item quaeritur : Quando suggerit diabolus Evae superbiam, ibi [Gen. 3, 4] : *eritis sicut dii*, et gulam, ibi : *quacumque die comederitis*, et avaritiam, ibi : *scientes bonum et malum*, quia superbia non est quid sensibile, ergo non potest eius imaginem diabolus animae repraesentare.

Respondeo : Licet superbia sit peccatum spirituale, hoc tamen non suggessit diabolus sub ratione superbiae, sed sub ratione apparentis boni, sub hoc : eritis sicut dii ; et ex illis vocibus formavit imagines

[a]) Ps. Hugo de S. Victore, *Allegor. Nov. Test.* lib. 2 c. 13 (PL 175, 786).

vocum in anima, et post anima per imagines vocum formavit signationes earum. Unde imaginatio non tantum est visibilium, sed audibilium.

X C

(Quaestio De potentiis animae) 5r

Quaestio est: Utrum anima sit suae potentiae, vel non.

Videtur, quod sic. Quia dicit AUGUSTINUS [a]: *Memoria, intelligentia, voluntas sunt in anima, et non sunt plures animae sed una, nec plures vitae, sed una vita.*

— Solutio: Notandum, quoniam differunt essentia, substantia et subiectum. Essentia dicit formam; unde idem est quod natura vel forma. (Subiectum dicitur in comparatione ad accidens. *add.* S). Substantia dupliciter dicitur; vel per quod subsistit in essendo; sic non sunt idem in substantia vel in essentia memoria, intelligentia et voluntas. Sed secundum quod subsistit in agendo, sic anima dicitur motor, et quod substantia non potest operari nisi per potentias. Sic concedo, quod illa tria sunt idem quod anima; secundum (quod) anima dicitur substantia, non secundum quod subsistit in essentia, sed secundum quod subsistit in operando.

XI E

(Quaestio De numero personarum in divinis) 5v

Faciamus hominem ad imaginem etc. (Gen. 1, 26). Occasione horum verborum quaeritur de numero personarum: Quot sunt. Secundo: Utrum sunt plures quam tres.

Et opponitur sic: Dicit BOETHIUS [b]: *Persona est individua substantia naturae rationalis.* Sed una est natura rationalis in divinis; ergo una persona.

— Solutio: Dicimus, quoniam una est essentia, tres personae. Et potest vestigium reperiri in creaturis. Primo in materia, forma et appetitu. Materia (natura S) quasi parens, forma proles, appetitus et amor idem, quod Spiritui sancto convenit. Item fons, rivus, lacus tria sunt, tamen eadem aqua fons rivus lacus; tamen neque fons est rivus neque lacus. Item in Adam, Seth, Eva. Adam ingenitus, Seth genitus, Eva procedens. Item in memoria, intelligentia, voluntate est

---

a) AUGUSTINUS, *X De trin.* c. 11 n. 18 (PL 42, 983).
b) BOETHIUS, *De persona et duabus naturis* c. 3 (PL 64, 1343).

imago trinitatis. Sic igitur in creaturis animatis et inanimatis vestigium trinitatis potest reperiri.

E XII

5v (Quaestio De immortalitate animae)

Quaestio est de immortalitate animae. Primo: Utrum sit immortalis per naturam. Secundo: Utrum sensibilis anima bruti sit corporea vel incorporea.

Primo obicitur: Dicit DAMASCENUS[a]: Omne quod incipit esse, finitur per naturam.

— Solutio: Natura a BOETHIO[b] distinguitur quattuor modis. Natura dicit quidquid intelligi potest; sic convenit et substantiis et accidentibus. Item natura dicitur, quidquid agere et pati potest; sic est in substantiis spiritualibus et corporalibus. Item natura dicitur secundum quod est principium motus et quietis; sic est in corporibus solum. Item natura dicitur unniuscuiusque specifica differentia. Concedo igitur, quod anima natura incorruptibilis est.

Quaeritur: Utrum sensibilis, vegetabilis sint corpora sive spiritus, prout sunt in brutis

Si corpora, duo corpora sunt in eodem loco, quod non contingit. Si spiritus et generantur ex corpore, ergo non est generatio naturalis, quia non generatur tale quale ipsum est.

— Solutio: Dicit magister G(UILELMUS) DE TAMPIS praedicator, quod sunt substantiae spirituales, et tamen generantur ex principiis naturalibus, et corporales sunt, et quod non corporeum generatur ex corpore, mirabile est.

Quod non credo, ibi esse mirabile, sed generationem naturalem; et est anima vegetabilis vis quaedam insita rebus, cuius sunt duo opera, vegetare et alimento uti.

E XIII

5v (Quaestio De peccato originali)

Quaeritur: Quid sit originale.

Respondetur: Idem est quod concupiscentia.

— Solutio: Concedo, quod originale est concupiscentia cum carentia debitae iustitiae, quod est quidem defectus rectitudinis voluntatis;

---

[a]) JOH. DAMASCENUS, *De fide orthod.* lib. II c. 27 (PG 94, 959).
[b]) BOETHIUS, *De persona et duabus naturis* c. 1 (PL 64, 1341).

et hoc est originale. Concupiscentia vero poena est illius culpae. Et concedo, quod illa carentia debitae iustitiae removetur per baptismum et remanet concupiscentia quae est pronitas ad peccandum.

XIV E

(Quaestio De resurrectione) 229v

De surrectione quaeritur: (1) Si est.

Et probatur, quod non. Virtus est principium merendi, quae non dependet a corpore. Ergo, si surrectio gloriosa respicit virtutem, non erit corporis surrectio.

2. Quaeritur: Utrum idem in numero resurget.
   Quod non, videtur, quia in vegetabili, sensuali, communicamus cum brutis.
3. Quaeritur: Utrum sit eadem humanitas quae prius numero.
   Videtur, quod non. Facta interruptione.
4. Quaeritur: Utrum Christi surrectio sit causa surrectionis nostrae.
   Et obicitur: Cessante causa, cessat effectus.

XV E

(Quaestio De sacrificiis) 230r

Quaeritur: Utrum omnes teneantur facere sacrificia.

Secundo: Utrum omnes intelligebant quod faciebant.

Circa primum: Originale erat in omnibus, in cuius remedium fiebant sacrificia; ergo omnes tenebantur.

Ad secundum: PHILOSOPHUS [a]: Necesse est, hominem vivere in consortio.

Ad primum: Utrum omnes tenentur, respondeo: Duplex est tentio. Quaedam obligat ad faciendum vel non faciendum; et tunc et transgressio, si non fiat faciendum; talis erat tentio ad mortalia. Alia est tentio, quae est ordinatio ad intelligendum suum remedium, sicut erat de sacrificiis antequam praeciperentur. Omnis enim de quadam tentione tenetur ad illa; sed haec non importabat transgressionem, quia ubi non est lex, nulla transgressio. (Cf. Rom. 5, 13.)

---

[a]) ARISTOTELES, *Polit.* A 2 (1253 a 1).

F XVI

231r (Quaestio De temperantia)

De temperantia quaeritur.

Primo : Quid sit et quomodo definitiones eius accipiantur.

Secundo : De partibus alicuius definitionis ipsius temperantiae.

Circa primum : Tullius [a] dicit : *Temperantia est virtus suasu prosperitatis cohibens motus in nos impetum facientes.*

F XVII

231r + 230v (Quaestio De modestia)

Quaeritur de modestia. Primo : Quid sit.

Secundo : Quomodo partes eius ordinantur positae in definitione illius.

Circa primum : Augustinus in 70 Quaest [b] : *Modestia est, per quam pudor honestus caram et stabilem comparat auctoritatem.* Primo obicitur contra illud.

C XVIII

231v (Quaestio De continentia coniugali et virginali)

I Cor. 7 (28) : *Non peccat virgo, si nubat.* Occasione ista quaesitum est de continentia coniugali in comparatione ad virginalem, et quae istarum sit melior. Quod virginalis, videtur. In libro de anima et spiritu [c] : *Non aliunde est bonum cor, nisi quia bene amat quod bonum est.* Sed quod nobiliori coniungitur, melius. Haec est continentia virginalis. Ergo etc.

Contra : Ubi maior pugna, ibi maior victoria, et ubi maior victoria, maior virtus. Ergo.

Es folgen weitere 13 Gründe und Gegengründe. Die Beantwortung geschieht ohne ein vorangehendes Corpus articuli.

Solutio : Ad primum dicimus, quod dignior et nobilior est continentia virginalis continentia coniugali. Hoc habetur I Cor. 7. Supergreditur virginitas conditionem humanae naturae.

---

a) Cf. Augustinus, *De div.* 83 *quaestionibus*, q. 31 (PL 40, 21) ; Cicero, *De invent.* lib. 2 c. 54.

b) Augustinus, *De div. quaestionibus*, q. 31 (PL 40, 21).

c) Ps. Augustinus [Guilelmus de S. Theodorico], *De spiritu et anima*, PL 40, 779.

Literarische Besprechungen

Der Indexband der Editio Leonina

Das Erscheinen des großen Indexbandes der Leonina zur Summa Theologiae und Contra Gentiles [1] wird jeder, der sich mit Thomasstudien befaßt, freudig begrüßen. Angesichts des bedauerlich langsamen Fortschreitens der kritischen Thomasedition von Rom hätte man zwar lieber einen neuen Thomasband entgegengenommen. Aber der Editionsplan fordert, daß die beiden großen systematischen Werke so wie die früheren drei Bände Aristoteleskommentare ihren Index erhalten. Und daß nun beide Hauptwerke in einem einzigen Index verbunden werden, bedeutet einen großen praktischen Vorteil : die Benützung eines statt zweier Indices ist wesentlich einfacher, wobei die genaue Ausscheidung von Summa- und Contra Gentes-Zitaten doch wiederum die Vorteile von getrennten Indices bietet.

Der Indexband ist die Frucht einer jahrzehntelangen mühsamen Registriertätigkeit, an der eine ganze Reihe von Mitgliedern des Editorenkollegiums beteiligt waren. Gegen die Opportunität dieser Veröffentlichung scheint nun allerdings die Tatsache zu sprechen, daß die Summaedition der Leonina teilweise revisionsbedürftig ist. Aber ganz abgesehen davon, daß ein revidierter Text wohl kaum wesentliche Änderungen wenigstens im Sachindex zur Folge hätte, ist es offenbar nicht die Absicht der Commissio Leonina, ihre weitere Editionstätigkeit durch eine solche Revision zu unterbrechen ; denn in der Editio manualis des Thomasregisters (p. 724) wird als nächste Veröffentlichung die kritische Edition der Quaestiones disputatae und quodlibetales in drei Bänden angekündigt. Wir dürfen wohl annehmen, daß eine Neuausgabe der Summa überhaupt erst nach Vollendung der Gesamtedition in Frage kommt. So war es denn gegeben, daß die nun einmal geleistete immense Vorarbeit am Index zum Abschluß geführt wurde. Es ist aber selbstverständlich, daß alle Unzulänglichkeiten

[1] S. Thomae Aq., Opera omnia iussu edita Leonis XIII P. M., Tomus XVI : *Indices auctoritatum et rerum occurrentium in Summa Theologiae et Summa Contra Gentiles et in annexis commentariis Thomae de Vio Caietani et Francisci de Sylvestris Ferrariensis, item in praefationibus, notulis atque appendicibus editorum, id est : Indices in integros tomos IV - XV* cura et Studio Fratrum Praedicatorum. Romae, S. Sabina, apud sedem Commissionis Leoninae, 1948. xxvi-684 pp.

Editio manualis Leoninae : *Indices auctoritatum omniumque rerum notabilium occurrentium in Summa Theologiae et in Summa Contra Gentiles S. Thomae de Aquino. — Indices omnium auctoritatum et rerum notabilium occurrentium in Commentariis in Summam Theologiae Thomae de Vio Cardinalis Caietani et in Commentariis in Summam Contra Gentiles Francisci de Sylvestris Ferrariensis.* Extractum ex Tomo XVI editionis leoninae. Romae, S. Sabina, apud sedem Commissionis Leoninae, 1948 ; in 8°, viii-728 ; VIII-287 pp.

des Summatextes sich auch in diesem Indexbande auswirken müssen. Nur darf dieser Mangel nicht seinen Herausgebern zur Last gelegt werden. Ein Index ist eben keine Gelegenheit zu Editionskorrekturen.

Eine wirklich fruchtbringende Benützung des neuen Index setzt die genaue Kenntnis seiner Struktur, der methodischen Eigenart des ganzen Apparates und nicht zuletzt der Grenzen, die sich die Editoren gezogen haben, voraus. Darüber orientieren die umfangreichen *Einleitungen* zum ganzen Werk und zu einzelnen Teilen, die alle, wie ein Mitglied des Editionskollegiums, P. A. van Andrichem, im Angelicum 26 (1949) 56, mitteilt, der langjährige Präsident der Leonina, P. Clemens Suermondt, verfaßt hat. Sie geben uns Einblick in die dem Außenstehenden wohl gänzlich unbekannte Riesenarbeit und in die gewaltigen Schwierigkeiten des Unternehmens. Wünschen möchte man freilich, daß sie konziser und weniger kompliziert ausgefallen wären. Es ist sehr zu befürchten, daß sie gerade deshalb nicht die Beachtung finden werden, die sie zum Vorteil der Benützung finden müßten. Dazu kommt, daß die verschiedenen speziellen Einleitungen mit Wiederholungen belastet sind, die leicht hätten vermieden werden können, wenn eine einzige Einleitung am Anfang des Werkes alles Notwendige, das zum Ganzen wie zu den einzelnen Teilen zu sagen war, klar, aber konzis zusammengefaßt hätte. Es muß allerdings zugestanden werden, daß die Anlage des ganzen Bandes gewisse Wiederholungen nicht vermeiden läßt ; denn es ist vorgesehen, daß das Werk in zwei Halbbände aufgeteilt werden kann : in das Autoren- und das Sachregister. Aus diesem Grunde steht die spezielle Einleitung zum Sachregister unmittelbar vor demselben.

Die *Stellennachweise* des ganzen Index beziehen sich auf die Originaleinteilung der beiden Werke und nicht auf die Paginierung der Leonina. Diese glückliche Entscheidung der Editoren erhöht den praktischen Wert des Index ; denn so ist er für jede Ausgabe der Thomaswerke zu gebrauchen.

Die *typographische Ausstattung* des Bandes ist wie die der früheren Bände im allgemeinen vorzüglich. Wenn aber in der Einleitung (p. x) die Rede ist von der « clara typographica distributio » der Index-Einteilung, so ist da wohl eine kleine Einschränkung am Platze. Dies trifft durchaus zu für die Titel der einzelnen Abschnitte und auch für die Seitentitel, insofern sie fortlaufend die obersten Einteilungen des Bandes angeben. Aber im Texte selber wäre es sicher sehr vorteilhaft gewesen, durch typographische Mittel, besonders durch vermehrten Fettdruck — der gewiß nicht innerhalb eines fortlaufenden Textes, wohl aber in solchen Werken, wie es die Register sind, am Platze ist — das Auffinden der Werktitel bzw. der Schlagwörter zu erleichtern. Im Schriftindex ist das zwar der Fall, ebenso im Index der Thomaszitate. Aber im Autorenindex sind nur die Namen leicht auffindbar, während die Werktitel viel zu klein gedruckt sind. Der Sachindex hingegen leidet durchgehend an diesem Mangel. In der Editio manualis erlaubt das kleinere Format glücklicherweise eine viel bessere Übersicht. Dazu kommt, daß eine Wiederholung der Werktitel und auch der Autorennamen im « Index auctoritatum » bei mehrseitiger Zitierung desselben Autors bzw. desselben Titels zu Beginn einer neuen Seite wirklich

kein Luxus gewesen wäre. SS. 86-105, 110-117, 128-134 weiß man überhaupt nicht, daß man sich in der Summa Theologiae befindet, bzw. in welchem Teile derselben; denn die Einteilung in Quästionen und Artikel gilt ja auch für die Quaestiones disputatae, z. B. SS. 138 ff. S. 193 muß man sechs Seiten zurückblättern, um zu wissen, daß es sich um die Ethica Nicomachea handelt, ganz abgesehen davon, daß man SS. 182-194 überhaupt nur aus den Werktiteln ersehen kann, daß es sich um Aristoteles handelt. Eine solche Kenntnis darf aber kein Index voraussetzen; denn es gibt schließlich Autoren und Werke, deren Name und Titel weniger bekannt sind als Aristoteles! Alle diese typographischen Mängel hätten zum allermindesten durch entsprechende zusätzliche Hinweise in den Seitentiteln vermindert werden können. Für die typographische Ausstattung des Indexbandes sind diese Titel eben viel zu allgemein.

Ein besonders düsteres Kapitel der Typographie sind die Verzeichnisse der « *Addenda et Corrigenda* ». Daß besonders bei einem solchen Werk Druckfehler nicht zu vermeiden sind, ist selbstverständlich. Aber darum handelt es sich hier gar nicht. Schon am Schluß der Einleitung (p. XXIII-XXV) wird uns für den ersten Teil ein Verzeichnis von weit über 400 Korrekturen, von Irrtümern der Edition geboten, die erst nachträglich festgestellt worden sind. Immerhin muß man den Editoren Dank wissen für die genaue Überprüfung. Aber jeder Benützer des Index hätte die Verschiebung des Druckes einer eigenhändigen Korrektur dieser vielen Stellen sicher vorgezogen. Für ein lexikographisches Werk ist eben höchste Präzision absolute Grundbedingung.

1. Das Quellenregister

Der neue Index umfaßt in seinen beiden Hauptteilen die Thomastexte, die beiden Kommentare und auch die verschiedenen textkritischen Abhandlungen der Edition selber. Die Einteilung des ganzen Werkes in einen Quellen- und Sachindex entspricht den Anforderungen einer fortschrittlichen Lexikographie. Das Quellenregister (*Indices Auctoritatum*) ist sicher das Beste an diesem Bande. Es war ja freilich der naturgemäß leichtere Teil, obwohl auch ihm etliche Schwierigkeiten nicht erspart blieben. Das erste Erfordernis eines Index ist möglichste Objektivität, also möglichste Ausschaltung aller rein subjektiven Elemente der Auswahl und Bewertung (vgl. p. x). Diese Objektivität ist im Index Auctoritatum sicher erreicht worden und sie mußte auch erreicht werden; denn ein anderes Prinzip als das der geradezu skrupulösen Registrierung jeder vorkommenden Zitation ohne jede Ausnahme konnte nicht in Frage kommen, sonst wäre der Index wertlos. Wenn also überhaupt etwas fehlt, dann sind das kleine « Betriebsunfälle », die bei der gewaltigen Fülle des Materials von zwölf großen Bänden wohl möglich sind. Auf alle Fälle haben wir im ersten Teile des Indexbandes ein Quellenregister zur Hand, das bisher überhaupt noch nicht existierte und das nur übertroffen werden kann durch einen Index, der sich auf einen besseren Quellenapparat als den der Leonina stützt. In dieser Hinsicht sind allerdings seit Erscheinen

der Summa Theologiae in der Editio Leonina erhebliche Fortschritte gemacht worden. Die bedeutenste Veröffentlichung in dieser Richtung ist die neue Summaausgabe des « Institut d'Etudes Médiévales d'Ottawa (Canada) », 1941-45. Der noch nicht erschienene Indexband dieser Edition wird das Quellenregister der Leonina für die Summa ohne Zweifel bei weitem übertreffen, weil der Quellenapparat dieser Edition auf Grund der neuesten Forschungen aufgestellt worden ist. (Vgl. die Besprechung von J. Müller O. S. B. im 3. Hefte dieser Zeitschrift.) Für unseren Indexband konnte freilich kein anderer Quellenapparat als der der Editio Leonina in Frage kommen ; denn er hatte eben diese Edition zu registrieren. Man wird folglich nicht umhin können, für die Summa das vorliegende Quellenregister durch den Index von Ottawa zu ergänzen bzw. zu korrigieren.

Der Index Auctoritatum ist dreigeteilt : Index der Schriftzitate, der Thomaszitate (« Thomas sui interpres ») und endlich der Zitate aus allen übrigen Quellen. In diesen drei Quellenregistern haben wir zunächst einen bemerkenswerten Fortschritt festzustellen. Die Editio Leonina brachte nämlich sämtliche Zitate in Marginalanmerkungen, wobei aber keineswegs unterschieden wurde zwischen den Zitaten, die Thomas selber bzw. seine beiden Kommentatoren zum Autor haben, und den Zitaten der Editoren. Für jedes ernsthafte Quellenstudium ist aber eine solch fundamentale Unterscheidung notwendig. Daher finden wir hier in allen drei Unterabteilungen eine saubere Ausscheidung der Zitate : Auctoritates citatae a S. Thoma, a Caietano et Ferrariensi, ab editoribus leoninis. Ein kurzer Generalindex (pp. 275-278) vereinigt wiederum alle drei Abteilungen, indem er sämtliche im Quellenregister angeführten Autoren und ihre Werke enthält mit Seitenverweis auf die drei Indices. Die ganze nicht geringe Schwierigkeit des Quellenregisters lag in dieser genauen Differenzierung des Quellenmaterials. Ohne gewissenhafte Einsichtnahme in den Text von Thomas und seiner Kommentatoren war dies nicht möglich. Das hohe Verdienst dieser zeitraubenden und oft auch sachlich schwierigen Leistung des Editorenkollegiums ist unbestreitbar und verdient restlose Anerkennung. Maßgebend für diese wichtige Zitatenunterscheidung sind die von Suermondt in der allgemeinen Einleitung (pp. XV-XXII) ausführlich behandelten Normen des Quellenregisters. Sie dürfen auch ein gewisses allgemeines Interesse beanspruchen ; denn was hier über explizite und implizite, direkte und indirekte, wörtliche und bloß sinngemäße, und endlich über irrtümliche Zitate gesagt wird, gilt im Prinzip für jedes andere Quellenstudium.

Im Einzelnen sei hier, soweit es das Verständnis des vorliegenden Indexbandes erfordert, auf die wichtigsten Punkte hingewiesen. Der sorgfältigste Quellenindex ist das *Schriftregister ;* denn hier wird in seinem Hauptteil, nämlich im Index der Schriftzitate des Thomastextes, der von Thomas wörtlich, wenn auch vielleicht in freierer Formulierung zitierte Schrifttext ebenfalls im Wortlaut angeführt, allerdings immer nach der Vulgata. Die übrigen Schriftzitate sind im Index gekennzeichnet durch * für bloß sinngemäße, und durch ( ) für indirekte, d.h. in andern Zitationen eingeschlossene oder mit solchen rein äußerlich verbundene Schriftstellen.

In allen andern Indices des Quellenregisters fallen sowohl der Wortlaut der zitierten Quellen als auch die Unterscheidungen der Zitate in wörtliche und bloß sinngemäße, in direkte und indirekte weg. Das ist eine bedeutende Raumersparnis, die nicht zu vermeiden war. Dafür aber erlaubt nun die oben erwähnte Dreiteilung jedes einzelnen Quellenregisters, nämlich in die Indices der Thomas- und Kommentatorenzitate einerseits und in den Index der Editoren anderseits, die wichtigste Quellenausscheidung, die auf keinen Fall fehlen durfte.

Die Commissio Leonina ging von der sehr richtigen Überlegung aus, daß für jedes Quellenstudium zunächst einmal klar feststehen muß, welches die *sicher authentischen Zitate des Autors* selber sind ; denn sie gehören zum objektiven Textbestand, gleichgültig, ob es sich um richtige oder irrtümliche Zitate des Autors handelt. Alle diese Stellenverweise finden wir in den *Indices I und II :* auctoritates citatae a S. Thomas, bzw. a Caietano et Ferrariensi. Aus der Natur der Sache ergibt sich, daß es sich dabei immer um *explizite* Zitate handeln muß ; denn ein Zitat ist ja nur dann als sicher authentisch zu betrachten, wenn der zitierende Autor als solcher klar erscheint, wenn also sowohl die Absicht als auch der Akt des Zitierens im Texte selber irgendwie feststellbar ist. Das ist aber identisch mit einem sicheren expliziten Zitat (cf. Introductio, p. XVI b). Infolgedessen ist der Inhalt dieser beiden Indices kurz gesagt folgender : 1. die Thomas- und Kommentatorenzitate, in denen der zitierte Autor ausdrücklich genannt wird ; 2. die Zitate ohne Angabe des Autors und seines Werkes (« citatio tacita »), die aber als Zitate aus einer bestimmten Quelle ohne weiteres erkennbar sind. Dazu gehören in erster Linie die zahlreichen Schriftverweise : « secundum illud », « unde scriptum est », usw.

Jedes andere Zitat, das man nicht als sicher authentisches Zitat des Thomastextes und der beiden Kommentare betrachten kann, steht dagegen im *Index III :* auctoritates citatae ab editoribus leoninis. Dieser enthält also sämtliche Quellenangaben, die von den Herausgebern der Thomastexte und ihrer Kommentare 1. den unbestimmten, zu allgemeinen, aber immerhin expliziten Quellenhinweisen im Texte selber und 2. den *impliziten* Zitaten beigefügt worden sind. Unter implizitem Zitat wird hier der bloße Gebrauch von ungenannten Quellen verstanden in einem Kontext, der die Absicht des Zitierens nicht erkennen läßt. Zur ersten Art solcher Verifizierungen gehören vor allem die zahlreichen « Quidam »-Stellen, zur zweiten die häufige Verwendung von Schrift- und Väterstellen und philosophischen Axiomen, die als solche nicht gekennzeichnet sind. Alle diese oft schwierigen Stellennachweise sind das Werk der Herausgeber, das selbstverständlich manchmal nur konjekturellen Wert besitzt, auf jeden Fall aber nie als sicherer Bestandteil des Textes selber gelten kann. Die Einleitung weist m. R. darauf hin, daß diese Arbeit der Herausgeber immer in Funktion steht zu ihrer subjektiven, irrtumsfähigen Meinung und zu ihrer jeweiligen Quellenkenntnis (p. XVII b). An Hand dieses dritten Index wird es nun inskünftig ein Leichtes sein, den Quellenapparat zumal der ersten Summabände aus den neuesten Forschungen fortlaufend zu ergänzen und zu berichtigen.

In der Einleitung (p. xviii b, Anm. 1) wird die Frage aufgeworfen, ob es nicht besser wäre, in Zukunft diese Verifizierungsarbeit der impliziten und expliziten, aber unbestimmten Quellenhinweise einzuschränken oder sogar zu unterlassen. An dieser Stelle darf vielleicht darauf hingewiesen werden, daß die Lösung des « geringeren Widerstandes » nicht zum Vorteil einer wahrhaft kritischen Ausgabe wäre. Der Quellennachweis in seinem vollen Umfange bleibt eines der ersten Anliegen einer solchen Edition. Es ist aber auch klar, daß der Quellenapparat in den kommenden Bänden der Leonina nur dann befriedigen wird, wenn er die genaue Ausscheidung der Zitate im Sinne der hier befolgten Methode vornehmen wird. Das liegt nicht nur im Interesse späterer Register, sondern vor allem im Interesse der Edition selber. Hoffen wir, daß der diesbezügliche Rat Suermondts (l. c.) von der künftigen Edition als selbstverständliche Verpflichtung verstanden werde !

Die irrtümlichen Zitate der Texte werden alle nach der Korrektion der Edition in den Index aufgenommen, wobei aber vorteilhaft der irrtümliche Autorenname in Klammer beigefügt wird.

Eine sehr wertvolle Besonderheit des Autorenindex darf hier wohl eigens hervorgehoben werden : das Register der « Concordantiae dictorum et conclusionum Divi Thomae de Aquino » des Petrus von Bergamo (pp. 267 a - 270 c). In den neueren Ausgaben der bekannten Tabula aurea dieses Autors wurden diese Concordantiae leider nicht mehr abgedruckt. In der Editio Leonina der Summa werden aber die Dubia (= D) der Konkordanz jeweils am Rande vermerkt. Leider ist dies in der Edition von Contra Gentiles unterblieben. Wer nun den Text der Concordantiae nicht zur Hand hat, kann mit Hilfe des Konkordanzregisters unseres Index wenigstens die Parallelstellen der Summa herauslesen, die einander entweder scheinbar oder auch wirklich widersprechen. Für das vergleichende Textstudium ist dieses Register ein ganz besonders wertvolles Hilfsmittel.

Eine vielleicht unscheinbare, aber für die Thomasexegese höchst bedeutsame Ergänzung des Quellenregisters sind die anhangsweise hinzugefügten Indices der Zitate in den *gestrichenen Stellen des Vatikanischen Autographs* von *Contra Gent.*, Buch I-III. Diese Quellenangaben fehlten in der Edition der Leonina, Bd. XIII und XIV (Appendix). Und schließlich finden wir im ersten Teile des Indexbandes als Anhang ein doppeltes Quellenregister zu den verschiedenen « *Praefationes* » der einzelnen Leoninabände, sodaß also das Quellenregister zu diesen zwölf Bänden der Leonina in jeder Hinsicht vollständig ist.

2. Das Sachregister

Obwohl der Wert des Autorenregisters ganz besonders für die historische Thomasforschung unbestritten sein dürfte, ist es doch klar, daß die Thomasforschung in erster Linie ein großes Bedürfnis für einen neuen und endlich befriedigenden Sachindex (*Indices rerum notabilium*) empfindet. Bisher war der einzige Thomasindex, der einigermaßen genügen kann,

immer noch die berühmte « Tabula aurea » des Petrus von Bergamo, und sie wird es vorläufig auch bleiben für das Gesamtwerk des Aquinaten. Auch die Indices der neueren lateinischen Summaausgaben gehen nicht über die Tabula hinaus, sind sie doch einfach Exzerpte derselben. Von diesem Bande dürfen wir wohl mit Recht zum mindesten einen bemerkenswerten Fortschritt erwarten.

Diese « Indices rerum notabilium » sind, wie der Titel schon klar andeutet, auf dem Prinzip der Auswahl aufgebaut. Schon im Vorwort wird mit Nachdruck betont, daß es sich hier nicht um eine Konkordanz handeln kann. Zweck des Sachindex ist also keineswegs eine rein materielle Vollständigkeit, wie sehr sie gerade dem Thomaskenner willkommen sein müßte. Im Vorwort (p. VIII) wird die Intention der Editoren folgendermaßen dargestellt : die Register sollen nichts anderes sein als « indices, i. e. qui viam indicent nescientibus », woraus sich zwei Merkmale ergeben : erstens soll der Index nur den sicheren und leichten Weg zeigen zum Inhalt des Werkes, ohne sich also irgendwie an dessen Stelle zu setzen ; zweitens soll diese Wegweisung in erster Linie den « Unwissenden » gelten, also dem Anfänger, was aber bedingt, daß ein solcher Sachindex den Weg in erster Linie weise zu den Hauptstellen, an denen irgendein Lehrpunkt ex professo behandelt ist. Der Index muß folglich so gestaltet sein, daß er dem nicht oder doch nicht genügend in die registrierten Werke eingeweihten Benützer des Index dazu verhelfe, in einer Fülle von ununterschiedenen Haupt- und Nebenzitaten eine sachgerechte Auswahl zu treffen. Oberstes methodisches Prinzip für den Sachindex scheinen also nach diesen grundsätzlichen Ausführungen die dem Anfänger eigentümlichen Bedürfnisse zu sein, und nicht zuletzt auch die ihm oder sonst einem ungenügend Eingeweihten drohende Gefahr des Mißbrauchs eines solchen Sachregisters, das in Form einer vollständigen Konkordanz oder eines möglichst umfassenden Sentenzen- und Definitionenlexikons abgefaßt leicht dazu verführt, den registrierten Text überhaupt nicht mehr einzusehen oder gar den Autor auf Grund solch lexikalischer Kenntnisse zu beurteilen und zu bekämpfen. Gegen diese Absicht der Editoren ist an sich gewiß nichts einzuwenden. Befremdlich mag es nur erscheinen, daß die Struktur eines Index der Leonina, die als kritische Ausgabe sicher nicht primär für Anfänger und Außenstehende gemacht ist, von deren Bedürfnissen und Bedingungen abhängen soll. Indes wird im Vorwort anderseits deutlich genug der entscheidende Grund für den Verzicht auf ein vollständiges Sachregister angegeben : das immense Material der Vorarbeiten hat ganz offenbar das Editorenkollegium dazu gezwungen, den Index bedeutend einzuschränken. Außerdem wird auch der gründlichste Thomaskenner auf eine vollständige Konkordanz verzichten können, wofern ein « Index rerum notabilium » wirklich alles irgendwie Bedeutsame an Haupt- und Nebenstellen der Thomaswerke und der Kommentatoren anführt. Und nicht zuletzt wird auch er trotz bester Kenntnis dieser Werke dankbar eine Scheidung von haupt- und nebensächlichen Zitaten entgegennehmen ; denn ein Index muß ja auch für ihn *das* Instrument sein, möglichst schnell und sicher das Wichtige aufzufinden und vom weniger Wichtigen auseinanderzu-

halten. In diesem Sinne versprechen die methodischen Prinzipien dieses Indexbandes auch dem Thomaskenner alles, was er von einem solchen Werke erwarten darf.

Der *Thomasindex*, der zentrale und natürlich auch umfangreichste Teil des Sachregisters, besteht aus zwei Abteilungen, entsprechend der Unterscheidung von Haupt- und Nebenstellen. Ein solcher Doppelindex dürfte wohl unter den thomistischen Indexwerken eine an sich glückliche Neuerung darstellen. Für beide Indices ist zunächst zu beachten, daß die einzelnen Thomaszitate im allgemeinen nicht nach inhaltlichen Gesichtspunkten gruppiert werden — nur bei besonders umfangreichen Schlagwortstellen des zweiten Sachregisters ist dies der Fall, und auch dann nur in bescheidenem Umfange —, sondern lediglich in der Reihenfolge des zitierten Textes aufgezählt sind. Für den ersten Index ergibt diese Anordnung allerdings an sich schon eine gewisse systematische Gruppierung, die überdies mittels Kursivdruck der Quästionentitel auch typographisch in Erscheinung tritt. Ferner stehen die Summazitate bzw. -verweise vor denen aus Contra Gentiles. Eventuelle Parallelstellen sind immer beim ersten Zitat vermerkt. Diese rein materielle Anordnung des Stoffes bedingt, daß der Benützer des Index gezwungen ist, sämtliche Zitate und Verweise durchzusehen. Das ist gewiß reichlich mühsam. Anderseits hat aber diese Methode den unverkennbaren Vorzug größtmöglicher Objektivität ; denn jede sachliche Gruppierung wird vom Indexverfasser vorgenommen und ist nicht immer fehlerfrei. Der vorliegende Index ist also so angelegt, daß ein Übersehen jedenfalls nicht ihm zur Last gelegt werden kann.

Der *Index der Hauptstellen* (Index Materiarum, Index Capitum doctrinae) wird in der längeren Einleitung zum Sachindex (p. 283 a) näher bestimmt als Register sämtlicher Hauptgegenstände und Hauptschlußfolgerungen, die in den Quästionen, Artikeln bzw. Kapiteln der beiden Summen behandelt werden. Die Methode der Registrierung ist folgende : die Schlagwörter sind den Titeln der Quästionen, Artikel und Kapitel entnommen, und zwar sind es alle jene Termini, die in den zitierten Texten von wirklicher Bedeutung sind (verba notabilia). Unter diese Schlagwörter werden nun im Index die vollen authentischen Titel der betreffenden Stelle mit Zitat der Stelle eingeordnet. Anerkennenswert ist es, daß für die Summa der Wortlaut der Artikeltitel aus den Prologen entnommen wird und nicht aus den später hinzugefügten Artikeltiteln. So ist also dieser erste Sachindex im Grunde nichts anderes als eine *Titel-Konkordanz*, die in alphabetischer Analyse anordnet, was synthetisch in einem Conspectus schematicus enthalten ist, mit dem Unterschied allerdings, daß hier erstens die Titeltexte angeführt werden und daß zweitens öfters in möglichst weiter Anwendung des Grundprinzips auch alle jene Begriffe mitangeführt werden, die zwar nicht im Titel genannt, dagegen an der zitierten Stelle ex professo behandelt werden, wie z. B. die einzelnen Glieder der in den Titeln genannten Definitionen, Einteilungen und Gegensätze. Auf diese Weise erreicht der Titelindex tatsächlich eine praktische Vollständigkeit, die man sonst wohl nirgends finden könnte.

Weil der fundamentalste Sachindex dieses Indexbandes im wesentlichen eine alphabetische Analyse des systematischen Aufbaus der beiden großen Thomaswerke beinhaltet, war es auch höchst zweckdienlich, daß ihm je ein *Conspectus schematicus*, d. h. eine systematische Tafel vorausgeschickt wurde. Die sehr streng durchgeführte Systematik der Summa theologiae ist aus den Prologen bekanntlich leicht herauszuschälen. Nicht so leicht ist eine solche Arbeit für Contra Gentiles ; denn die gelockerte literarische Form dieses Werkes, der fast gänzliche Mangel der äußeren Einteilungen, die nach wechselnden Gesichtspunkten vorgenommene und in der handschriftlichen Überlieferung durchaus nicht einheitliche Kapiteleinteilung haben von jeher einer Systematisierung des gewaltigen Stoffes Hindernisse bereitet. Eine genaue Einsicht in den Text selber und nicht nur in die Kapitelüberschriften ist der einzige Weg, der zum Ziele führen kann, und den die Herausgeber des Indexbandes denn auch beschritten haben. Die Frucht dieser mühsamen Arbeit ist ein neuer Conspectus schematicus zu Contra Gentes, der trotz seiner relativen Kürze ähnliche frühere Arbeiten ohne weiteres übertreffen dürfte. Eine sehr ausführliche Einleitung (p. 285 bis 293) zu diesen beiden schematischen Tafeln enthält eine vergleichende Abhandlung über die formalgegenständlichen Unterschiede der beiden Werke, über ihre Einteilung und literarische Form. Eine nicht geringe Überraschung bereitete uns allerdings der Verfasser dieser ungewöhnlich ausgedehnten Einführung mit seiner These vom wesentlich philosophischen Charakter der Summa contra Gentiles, die anderseits doch wiederum theologisch orientiert sein soll (« ministerialiter est theologia », p. 289 a). Auf diese einst ziemlich verbreitete Auffassung von der « Summa philosophica » des hl. Thomas kann in diesem Zusammenhange nicht näher eingegangen werden. Es gibt ja über diese Streitfrage seit 1924 eine ganz ansehnliche Reihe von Veröffentlichungen, die allerdings hier nicht berücksichtig werden. Entscheidend wird in dieser Sache indes immer Kapitel II des ersten Buches bleiben : « propositum nostrae intentionis est veritatem quam *fides Catholica* profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios. » Eine Apologie des Christentums — und das ist doch Contra Gent. — ist eben trotz aller philosophischen Argumentationen eine wesentlich theologische Angelegenheit. Trotz der hier vertretenen gegenteiligen Auffassung bleibt aber diese höchst instruktive Einführung in die Eigenart der Hauptwerke des Aquinaten einer der wertvollsten Teile der zahlreichen Introductiones unseres Indexbandes.

Der Index der *Nebenstellen* (Index Elementorum) enthält im Gegensatz zum ersten Sachindex zu Thomas die « notabilia obiter dicta » (p. 284 v), also alle irgendwie bedeutsamen Begriffe, Definitionen und Einteilungen, Axiome, Lehrsätze, und überhaupt was immer theologisch und philosophisch von Gewicht ist unter den zahlreichen gelegentlichen Äußerungen des Aquinaten. Daß die Methode dieses zweiten Sachregisters eine wesentlich andere sein mußte als die des ersten, versteht sich von selbst. Die Konkordanzmethode war von vornherein ausgeschlossen, eben weil es sich um eine Auswahl der « notabilia » aus dem gesamten Riesenmaterial handelt. Hier spielt also das Auswahlprinzip die Hauptrolle. Die Grundsätze dieser

selektiven Methode sind folgende : 1. Von diesem Index ausgeschlossen sind jene Stellen, die bereits unter irgendeinem Schlagwort des ersten Sachregisters figurieren, und insofern sie dort bereits berücksichtigt worden sind. Daraus ergibt sich von selbst der sehr wichtige praktische Grundsatz für die Indexbenützung, daß immer an erster Stelle der Hauptstellenindex zu befragen ist. Zur leichteren Durchführung desselben haben die Editoren jedes Schlagwort dieses zweiten Registers, das auch im ersten Index vorkommt, mit einem Hinweise auf die entsprechende Seite des Hauptstellenindex versehen : « vide prius, pag. ... » — 2. In den Index wurden alle jene « obiter dicta » aufgenommen, die sich nach dem Urteil der Herausgeber bei genauer Durchsicht der Texte als irgendwie wertvoll erwiesen haben. Von einer sozusagen mathematischen Präzision kann da natürlich nicht die Rede sein. Auch sind sich die Herausgeber darüber klar, daß das subjektive Element der verschiedenen Mitarbeiter sich in diesem Index besonders stark auswirken muß, weshalb denn auch das Editorenkollegium größte Sorgfalt auf die mehrfache Durchsicht dieses Index verwendet hat (cf. p. 284 b). Zum Verständnis des Index ist es natürlich vor allem wichtig, das maßgebliche Kriterium zu kennen, wonach die « notabilia » vom übrigen Material unterschieden werden. In der Einleitung zum zweiten Sachindex (p. 370 b) wird m. R. darauf hingewiesen, daß Thomas entsprechend der Eigenart der beiden Werke die abstrakteren und allgemeineren philosophischen und theologischen Grundsätze (und damit natürlich auch die miteingeschlossenen Begriffe) zwar selten ex professo behandelt, umso öfters dafür gelegentlich (« per modum transeuntis »). Dies ist der Grund, warum dieser Index diese obiter dicta in größerem Maße berücksichtigt als konkretere Belange, speziell der Moral, für welche ja immer noch der erste Index in weitem Maße zur Verfügung steht. Es ist also dieser zweite Sachindex vor allem wertvoll für die theoretische Philosophie, die Dogmatik und die allgemeine Moral und Ethik. — 3. An Stelle der Titelüberschriften des ersten Index stehen hier Sentenzen, die im allgemeinen dem Wortlaut der beiden Texte entsprechen, gegebenenfalls aber auch nur sinngemäß formuliert sind. Wenn sich eine Sentenz auf mehrere Stellen bezieht, die nicht bloß in der rein grammatikalischen Formulierung verschieden sind, also m. a. W. sinngemäß nicht genau übereinstimmen, wird das betreffende Zitat durch « cf. » gekennzeichnet. Es ist dies eine technische Einzelheit, die man im Interesse einer exakten Thomasexegese sehr begrüßen wird. — 4. Durch Kursivdruck werden sämtliche wichtigeren Axiome, allgemeineren Grundsätze, Definitionen usw. hervorgehoben, und außerdem werden für diese fundamentalen Elemente thomistischer Philosophie und Theologie ausnahmsweise auch jene Stellen verzeichnet, die an sich schon im ersten Index enthalten sind. Diese begrüßenswerte Maßnahme gestaltet also den zweiten Index in dieser Hinsicht zu einem Universalregister, obwohl auch in diesem Fall von einer restlosen Aufzählung aller einschlägigen Stellen nicht die Rede sein kann. Die Einleitung (p. 371 b) gibt übrigens einen sehr wertvollen praktischen Hinweis, mit Hilfe des Autorenregisters sämtliche Stellen aufzuspüren, die ein bestimmtes Axiom enthalten. Die Mehrzahl der Axiome haben nämlich

einen fremden Autor (Aristoteles vor allem) zum sicheren oder wenigstens mutmaßlichen Autor. Den Namen desselben finden wir nun in diesem Index in Klammern beigefügt. Wenn man aber an irgendeiner registrierten Stelle der beiden Summen oder auch der Kommentare der Editio Leonina die Quelle des betreffenden Axioms festgestellt hat, ist es ein leichtes, im ersten Teile dieses Indexbandes sämtliche Zitate der Leonina herauszulesen. — 5. Dieser Sachindex enthält schließlich im Prinzip nur Thomastexte. Wenn aber ganz ausnahmsweise fremde Zitate aufgenommen werden, die einen besonderen Wert besitzen, dann wird auch hier immer der Name des Autors in Klammer beigefügt.

Parallel zum Autorenindex der früheren Redaktionen im Autograph von Contra Gentiles folgt auch hier als Appendix ein « *Index Deletorum* ». Er eröffnet erstmals den Weg zum ernsthaften Studium des Werdeganges dieses großen Werkes ; denn ohne ihn ist es ja tatsächlich ein schwieriges und mühsames Unternehmen, sich in die Fülle dieses Textmaterials einzuarbeiten. Mit den Editoren dieses vorzüglichen Anhanges darf man nun wohl hoffen, daß diese bisher völlig vernachlässigte Seite des Thomasstudiums wesentlich gefördert werde.

Eine kritische Würdigung des zweiteiligen Sachregisters zum Thomastext wird auch bei voller Anerkennung der Riesenarbeit, die hier geleistet worden ist, die Tatsache nicht übersehen können, daß eine gewisse Diskrepanz und Unausgeglichenheit zwischen den beiden Registern besteht. Die eigentliche Schwierigkeit — das sei zum voraus betont — liegt nicht in der Zweiteilung als solcher. Die Unterscheidung von Haupt- und Nebenstellen kann ein vorzügliches lexikographisches Prinzip sein. Aber die entscheidende Frage betrifft den formalen Gesichtspunkt, unter dem eine Thomasstelle *lexikographisch* als haupt- oder nebensächlich zu betrachten ist. In den beiden Indices ist diese Unterscheidung ausschließlich aus der *Systematik* der registrierten Werke zu verstehen. Hauptstelle ist hier das, was in den Einleitungen « caput doctrinae » genannt wird, d. h. alles das, was in irgendeinem größeren oder kleineren Abschnitt, was also wenigstens in einem Artikel oder Kapitel den eigentlichen Gegenstand (materia aut conclusio principalis) der Untersuchung darstellt. Was immer außerhalb dieses Hauptgegenstandes liegt, gehört zu den « obiter dicta », d. h. es ist ein Begriff oder eine Sentenz, die eingeflochten sind in einen bestimmten systematischen Zusammenhang. Die Folge davon ist, daß die beiden Indices in erster Linie Aufschluß geben über das Gewicht, die Bedeutung eines Begriffes oder Satzes innerhalb der Systematik der beiden Thomaswerke. Ein beliebiges Beispiel mag uns zur Illustration dieses Sachverhaltes dienen. Unter dem Schlagwort « necessarius, necesse, necessitas » (p. 343 c) steht als erstes Zitat I 1, 1 : De necessitate sacrae doctrinae. Zweifellos ist der eigentliche formale Fragepunkt dieses Artikels die Notwendigkeit der sacra doctrina. Es ist also hier der Begriff der Notwendigkeit als Prädikat der affirmativen Schlußfolgerung ein wahres « caput doctrina », nämlich in diesem systematischen Zusammenhange. Das gleiche ist zu sagen von allen folgenden Zitaten. Dagegen verhält sich die Sache genau

umgekehrt bei den entsprechenden Zitaten im zweiten Index (p. 476 b s). I 2, 3 co steht der Satz : « necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium non habens causam necessitatis aliunde ... » als Conclusio der Tertia Via, also im systematischen Zusammenhange des Gottesbeweises, dessen Hauptgegenstand einfach die Existenz Gottes ist : « utrum Deus sit ». Der zitierte Satz kann folglich als « obiter dictum » gelten, weil der Artikel die Existenz Gottes schlechthin und nicht nur unter dem speziellen Gesichtspunkte des « ens per se necessarium » betrachtet. Klarer erscheint der nebensächliche Charakter des Zitates in der unmittelbar folgenden Stelle : I 103 ad 3 steht der Satz « necessarium significat quendam modum veritatis » in einem systematischen Zusammenhange, der an sich überhaupt nichts mit der « necessitas » zu tun hat : « utrum esse aeternum sit proprium Dei ». Wenn wir nun die Zitate der beiden Indices vergleichen, fällt sofort der gewaltige Unterschied der inhaltlichen Bedeutung und damit des philosophisch-theologischen Wertes der zitierten Stellen auf : der Index materiarum, also das Hauptstellenregister, gibt uns im ersten Zitat Aufschluß über die Anwendung des Begriffes « necessitas » auf einen ganz bestimmten Fall unter unzähligen andern, eine Anwendung, die als solche die Notwendigkeit an sich überhaupt nicht erklärt, sondern vielmehr deren Begriff oder genauer gesagt den Begriff bei Thomas einfach voraussetzt. Hingegen sind die angeführten Texte des zweiten Registers zwar systematisch gesehen durchaus « obiter dicta », und doch drücken sie Sachverhalte aus, die die Natur der Notwendigkeit bzw. eine bestimmte Form von Notwendigkeit erläutern : die Notwendigkeit in ihrer Beziehung zur Wahrheit, bzw. die Existenz eines « per se necessarium », also eines wesentlich Notwendigen. Zahlreiche Stichproben führen zum praktisch sicheren Schluß, daß der zweite Index überhaupt keine gelegentlichen Äußerungen bei Thomas aufweist, die nicht irgendwie, wenn auch vielleicht nur kurz und ohne nähere Begründung, einen philosophisch oder theologisch bedeutsamen Sachverhalt des betreffenden Stichwortes ausdrücken. So finden wir z. B. keine einzige Stelle unter « necessarium » etc., die wie beim Zitat des ersten Registers lediglich die Notwendigkeit von irgendetwas aussagen würden, obschon selbstverständlich Beispiele dafür genug vorhanden wären.

Der Vergleich der beiden Indices ergibt also, daß sie auf zwei wesentlich verschiedenen Registrierprinzipien aufgebaut sind. Zwar gilt für beide das allgemeine Auswahlprinzip der « res notabilis ». Aber das Kriterium für diese Wichtigkeit oder « Merkwürdigkeit » ist je ein ganz anderes : in der Titelkonkordanz einzig das der systematischen Bedeutung, im Index Elementorum das der rein philosophisch-theologischen Bedeutung an sich. Die Folge davon ist, daß wir im ersten Index eine ganze Reihe von Stellen angeführt finden, an denen wir umsonst eine Erklärung, Begriffsbestimmung, ein Axiom oder irgendeinen bedeutsamen Lehrsatz suchen würden. Es sind dies alle jene Stellen aus dem Thomaswerk, an denen der registrierte Begriff logisch ausgedrückt rein prädikative Bedeutung hat, weil er dort lediglich von einem bestimmten Subjekt ausgesagt wird.Typische Beispiele dafür sind folgende, unter « necessitas » angeführten Stellen : I 1, 1 ; I 22, 4 ; I 41, 2 ; I 82, 2. Daneben finden wir aber auch Stellen, an denen der Not-

wendigkeitsbegriff logisch formuliert Subjekt ist, von dem bestimmte Prädikate ausgesagt werden, oder m. a. W., wo die « necessitas » an sich definiert, eingeteilt oder von ihr irgendein bedeutsamer Sachverhalt ausgesagt wird, also alles Texte, die für die thomistische Lehre von der « necessitas » von einigem Wert, ja vielleicht sogar von ausschlaggebender Bedeutung sind. So wird I 19, 3 die « necessitas absolute » und « ex suppositione » unterschieden, I 19, 8 wird der Unterschied von « necessarium » und « contingens » aus der notwendigen und kontingenten Ursache erklärt, und endlich finden wir erstmals unter diesem Schlagwort eine fundamentale Summastelle zur Notwendigkeitslehre : I 82, 1, wo Begriff und Einteilung der Notwendigkeit ex professo erklärt werden, wenn auch nur im Zusammenhang mit und in Hinordnung auf die Willenstheorie dieser Quästion.

Die für die Indexbenützung nicht zu übersehende praktische Schwierigkeit besteht also darin, daß man die an sich wirklich bedeutsamen Thomasstellen, oder m. a. W. alles das, was lexikographisch und nicht nur in einem bestimmten Werkzusammenhang Hauptstelle ist, erst aus der Titelkonkordanz herausarbeiten muß. Diese umständliche Methode wird außerdem dadurch erschwert, daß man fast immer auf den Text zurückgreifen muß, weil ja der Hauptstellenindex nur die Titel anführt. Daß die Editoren diese Schwierigkeiten wohl gesehen haben, dürfte allein schon ihr Bestreben beweisen, den von ihnen beschrittenen Weg mit vielfachen Gründen zu rechtfertigen (cf. p. 283 a). Reichlich optimistisch allerdings klingt die dabei aufgestellte Behauptung, mit geringer Mühe (« parvo labore ») könne sich jeder nach Belieben selber auswählen, was ihm gerade dienlich sei (p. 283 b).

Eine gerechte Beurteilung dieses wichtigsten Teiles des ganzen Werkes wird indes folgende Gesichtspunkte nicht vernachlässigen dürfen : 1. Die hervorgehobenen Schwierigkeiten können in keiner Weise den großen Wert der Titelkonkordanz als solcher in Frage ziehen. Als Konkordanz ist sie ebenso vollkommen wie der Autorenindex. Und als wirkliches Novum der thomistischen Lexikographie darf der Index materiarum auch mit gebührender Wertschätzung begrüßt werden. Jeder Thomasforscher wird der Leonina dafür Dank wissen, daß ihm inskünftig ein absolut zuverlässiges alphabetisches Register zur Verfügung steht, aus dem er sämtliche Begriffe herauslesen kann, die in der Systematik der beiden Hauptwerke des Aquinaten als Hauptbegriffe zu gelten haben. — 2. Mit Recht weisen die Editoren darauf hin, daß die Titelkonkordanz eine Objektivität der Registrierung ermögliche, die kein anderes System — natürlich abgesehen von einer Literalkonkordanz — für sich beanspruchen kann. Diese Verbindung von zwei ganz verschiedenen Indextypen war der einzige Weg, größte Raumersparnis mit größter Objektivität zu vereinigen. Größte Objektivität bedeutet aber in diesem Falle eine fast mathematische Präzision der Registrierung. Wer diese sucht, wird darum den beschwerlichen Umweg über die Titelkonkordanz dem leichteren, aber niemals so zuverlässigen Weg eines Literalindex vorziehen. Das ist der eigentliche Vorteil der neuen Methode, zu der sich das Editorenkollegium trotz beachtlicher Gegengründe entschlossen hat.

Wer sich dennoch mit dieser Methode nicht befreunden kann, wird mit Erleichterung feststellen, daß der Sachindex zu den beiden *Kommentatoren* Cajetan und Ferrariensis wiederum den gewöhnlichen Weg eines einheitlichen, rein literal verstandenen Registers beschreitet. Zwar scheint das Prinzip des zweigeteilten Sachregisters auch hier durchaus anwendbar zu sein ; denn der systematische Aufbau der Kommentare muß doch der Systematik der kommentierten Werke irgendwie entsprechen. Allerdings ist eine eigene Titelkonkordanz hier auf jeden Fall überflüssig. Ein einleitender Hinweis zu Beginn eines jeden Schlagwortes auf die Titelkonkordanz müßte genügen : was dort « caput doctrinae » ist, muß es auch im Kommentar sein, vorausgesetzt freilich, daß der Kommentar überhaupt davon spricht. So ist denn auch eine eigene Titelkonkordanz in diesem Sachregister m. R. weggeblieben. Indes erlaubte es die Eigenart der registrierten Kommentare nicht, einen Index Elementorum aufzustellen, der einfach alles das enthielte, was außerhalb der « capita doctrinae » des Thomastextes liegt. Die Einleitung zum Kommentatorenindex (pp. 548-560) gibt ein ausgezeichnetes Bild von diesen Sonderheiten der beiden Kommentare. Obschon nämlich der Thomastext mit seinen systematischen Hauptgegenständen selbstverständlich den Ausgangspunkt eines jeden Kommentars darstellt, sind die Kommentare Cajetans und des Ferrariensis doch so frei gestaltet, daß sie den systematischen Rahmen der kommentierten Texte vielfach sprengen. Ganz besonders gilt dies von Cajetan. Die bedeutendste Diskrepanz zwischen Text und Kommentar besteht in beiden Fällen darin, daß die Kommentatoren oft zu Hauptgegenständen ihrer Erörterungen machen, was bei Thomas überhaupt nicht berührt wird oder dann wirklich nur nebenbei, so wie sie übrigens umgekehrt oft den Hauptgegenstand des Textes auf sich beruhen lassen oder jedenfalls nur einen Teilaspekt desselben behandeln. Diese Kommentare sind eben so abgefaßt, daß sie den Text vielfach nur zum Ausgangspunkt von Erörterungen nehmen, die mit dem Thomastext kaum mehr etwas zu tun haben : Diskussionen mit zeitgenössischen Gegnern, Darstellung eigener Gedankengänge. Wenn beide Kommentatoren ferner die Erklärung gewisser Einzelheiten des Thomastextes zu größeren vergleichenden Untersuchungen gestalten, oder wenn die Responsa bei Thomas Veranlassung sind zu ausgedehnten Exkursen, so sind auch das Dinge, die aus der Titelkonkordanz zu Thomas natürlich nicht ersichtlich sein können. Und doch ist das alles in den Kommentaren nicht nebensächlich, nicht bloßes « obiter dictum », sondern Hauptgegenstand. Diese Umstände haben die Editoren veranlaßt, einen einheitlichen Sachindex zu verfassen, der wohl das Beste am zweiten Teil dieses Index darstellen dürfte.

Die Methode dieses Kommentatorenindex ist folgende : 1. was die Kommentatoren an wirklichen « Notabilia », also an sachlich bedeutsamen Erörterungen mit dem Thomastext *gemeinsam* haben, wird anfangs des Schlagwortes durch einen einfachen Hinweis « vide prius » auf die entsprechenden Thomasstellen hervorgehoben. Es sind das alles Stellen, die in der Titelkonkordanz zu Thomas samt dem Titeltext angeführt sind, mit dem sehr wichtigen Unterschied allerdings, daß hier nun einzig jene

Zitate dieser Konkordanz aufgeführt werden, in denen die Kommentatoren ex professo vom betreffenden Gegenstand handeln und außerdem nur, soweit sie dabei nicht über die einfache Erklärung des Thomastextes hinausgehen. Das ist eine ausgezeichnete Methode. Gewiß ist man gezwungen, den Text selber aufzusuchen. Aber hier werden nun wirklich einzig jene Stellen angeführt, die sachlich bedeutsam sind, nicht bloß bedeutsam im rein systematischen Zusammenhang des Textes. Man mag es wohl bedauern, daß eine analoge Methode nicht schon im Index Elementorum zu Thomas angewandt worden ist. Hier allerdings war sie glücklicherweise geradezu eine Notwendigkeit, eben weil eine eigene Titelkonkordanz nicht in Frage kommen konnte. — 2. Was hingegen in den Kommentaren eigentümliche « materia notabilis » ist, erscheint im Index genau so wie im zweiten Thomasregister mit Zitat und Text. Und zwar fällt hier selbstverständlich die Unterscheidung von Haupt- und Nebenstellen weg, was die Handhabung des Index bedeutend erleichtert. Außerdem gehören hierher — und das ist besonders bemerkenswert — auch alle jene Stellen, die an sich schon in dem unter 1 erwähnten Hinweis auf den Thomastext figurieren müßten, tatsächlich aber dort nicht zu finden sind, weil in diesen Fällen die Kommentatoren der einfachen Texterklärung irgendwelche ihnen eigentümliche und über den Thomastext hinausgehende Erklärungen, Doktrinen usw. hinzufügen. Auf diese Weise erreicht dieser Index tatsächlich einen Vollkommenheitsgrad, der im Prinzip sicher kaum übertroffen werden könnte. M. a. W. alles was ein wirkliches « notabile » der Cajetanschen und Ferrariensischen Doktrin ist, wurde in diesen Index aufgenommen. In der Einleitung werden (p. 549 b f.) die wertvollsten Klassen von registrierten Kommentarzitaten aufgezählt, die den reichen Inhalt dieses Index sehr gut veranschaulichen : größere Begriffseinteilungen (z. B. « actus »), größere Erläuterungen von wichtigen Sentenzen (« quanto abstractius, tanto nobilius »), wichtige Erläuterungen von bekannten Axiomen, grundlegenden Begriffen usw. (individuatio, definitio accidentis).

Sehr zu begrüßen ist das als Appendix dem zweiten Abschnitt des Sachregisters beigefügte Register der « *Synonyma* » und « *Correlativa* » zum Sachindex der Thomaswerke und der beiden Kommentare. Die Notwendigkeit dieses Verzeichnisses ergibt sich ohne weiteres aus der Tatsache, daß in den Sachregistern dieses Bandes unter jedem Schlagwort konsequent nur jene Stellen angeführt werden, in denen das betreffende Schlagwort vorkommt. Da nun aber Thomas und seine Kommentatoren zahlreiche Begriffe mit wechselnder Terminologie auszudrücken pflegen, und da ferner bekanntlich ein bestimmter Begriff immer auch durch den korrelativen Begriff erläutert wird, kann der Zweck des Sachregisters ohne ein solches Hilfsregister gar nicht voll erreicht werden. Ganz besonders wird ein Anfänger auf dieses wichtige Verzeichnis angewiesen sein. Aber selbst dem Kenner mag es gute Dienste leisten, so oft ihm irgendwelche terminologische Entsprechungen nicht gegenwärtig sind. — Die Methode der Registrierung ist folgende : 1. Die alphabetisch geordneten Schlagwörter sind ausschließlich den alphabetischen Registern dieses Index entnommen, während um-

gekehrt manche Synonyma und Correlativa in diesen Registern nicht zu finden sind. 2. Die einzelnen Synonyma und Correlativa beziehen sich als solche nur auf das Schlagwort, und nicht etwa auf die übrigen Synonyma und Correlativa. 3. Nicht aufgenommen werden als Correlativa die Teile eines Ganzen (« totum subiectivum, integrale, potentiale ») oder die verschiedenen Effekte einer Ursache.

Der dritte Abschnitt des Sachregisters, die « *Indices Rerum in praefationes et Appendices Editorum* » ist kurz gehalten, aber immer wertvoll für die textkritische Benützung der Leonina. Ein doppelter Handschriftenindex enthält je ein alphabetisches Register nach Bibliotheksorten und nach Thomaswerken. Zwei weitere Indices enthalten die zitierten Editionen von Thomaswerken und der Kommentare von Cajetan und dem Ferrariensis. Index V und VI sind Namen- und Sachregister.

Wie im ersten Teil, so schließt auch hier ein *Generalindex* das ganze Sachregister vorteilhaft ab. Er faßt synthetisch die ganze Fülle der sechs Sachregister zusammen, indem bei jedem Schlagwort auf die entsprechende Seite der Indices verwiesen wird. Nichts wäre geeigneter, den unglaublichen Reichtum der Indices rerum zu veranschaulichen. Aber was mehr ins Gewicht fällt, ist seine praktische Nützlichkeit, ja sogar Notwendigkeit ; denn ein ertragreicher Gebrauch dieser Indices hängt ja wesentlich von einer möglichst allseitigen und gegebenenfalls auch kombinierten Benützung der verschiedenen Indices ab. In der Introductio zum Gesamtindex wird in einem eigenen Paragraphen (De connexione indicum) die große Bedeutung und der Wert der *kombinierten Indexbenützung* hervorgehoben, zum Teil mit sehr instruktivem statistischem Material. Während nämlich der einzelne Index als solcher unmittelbar der Quellenforschung bzw. dem lehrinhaltlichen Studium des betreffenden Werkes dient, erlaubt die kombinierte Indexbenützung, den Rahmen dieses Studiums viel weiter zu spannen. Im Autorenregister wird uns auf diese Weise die Gelegenheit geboten, den Einfluß eines bestimmten Autors bzw. eines seiner Werke auf Thomas und die Kommentatoren festzustellen. Und vor allem sind es hier die verschiedenen Register der Thomaszitate, die zusammen genommen ein großartiges Material zur Thomasexegese überhaupt liefern ; denn bei den Thomaszitaten der Kommentatoren und der Editoren finden wir fast alle Thomaswerke angeführt, ganz besonders häufig aber den Sentenzenkommentar, die Quaestiones disputatae und die Aristoteleskommentare. Diese erweiterte Thomasinterpretation wird aber erst dann zu ihrem Ziele gelangen, wenn sie die Register der Thomaszitate mit den Indices rerum verbindet. Daß sodann der Index in seinen beiden Teilen das Studium der beiden großen Kommentatoren sehr zu fördern vermag, braucht gar nicht erst betont zu werden.

Abschließend sei kurz hingewiesen auf die *Editio manualis* dieses Indexbandes. Sie enthält auszugsweise in zwei Bänden die wichtigsten Register zu Thomas bzw. zu den Kommentatoren. Im Registerband zu Thomas sind aus der Großausgabe nur folgende Teile unverändert übernommen worden : der Index der Schriftzitate bei Thomas, der Conspectus

schematicus zur Summa und Contra Gent., und der zweifache Sachindex zu Thomas. Im Autorenindex finden wir außerdem das Register der Schriftstellen, die von den Editoren zitiert sind, aber natürlich ohne die Zitate in den beiden Kommentatoren, ferner ein Namens- und Werkverzeichnis der von Thomas und den Editoren zitierten Autoren (ohne Zitate). Wer sich mit dem Sachregister begnügen will, wird diesen handlichen Teildruck begrüßen. Aber ersetzen kann er natürlich den großen Index niemals. — Dagegen finden wir im separaten Registerband zu den Kommentatoren das ganze einschlägige Material der großen Ausgabe, d. h. die Indices der Schrift-, Thomas- und der übrigen Autorenzitate der Kommentatoren bzw. der Edition, sowie den vollständigen Sachindex zu den Kommentatoren. Der verhältnismäßig kleine Umfang dieser Register ermöglichte eine Sonderausgabe, deren Vollständigkeit den Wert dieses zweiten Bandes der Editio manualis wesentlich erhöht. Dazu kommt, daß der Aristotelesindex innerhalb des Autorenregisters zu den Kommentatoren (leider nicht zur Edition) außer den Stellenverweisen der Didot-Ausgabe auch die der Berliner-Ausgabe von Becker angibt. Dies ist im entsprechenden Register des XVI. Leoninabandes nicht der Fall, wo nämlich die Berliner Aristoteles-edition nur im Autorenregister zum Thomastext berücksichtigt wird. Immerhin ist festzuhalten, daß die Herausgeber dieser Indexbände in beiden Fällen die Editio Leonina auch in dieser Hinsicht glücklich ergänzt haben.

Das wahrhaft monumentale Indexwerk der Leonina übertrifft ohne weiteres nicht nur die Indices der drei ersten Bände der Edition, sondern überhaupt jedes andere bisher veröffentlichte Werk thomistischer Lexikographie. Daß ein solches Werk zwar niemals alle Wünsche befriedigen wird, ist ohne weiteres verständlich. Die Hauptschwierigkeit lag in der Entscheidung für oder gegen die Form der Konkordanz. Die Leonina hat aber diese vollkommenste Art der Registrierung durchgeführt, soweit sie im vorgegebenen Rahmen eines immerhin schon sehr umfangreichen Bandes ihrer Edition überhaupt möglich war.

Zum Schluß darf hier wohl der Wunsch ausgedrückt werden, daß dieser Indexband nicht bloß die Foliantenschätze der Bibliotheken bereichern möge, sondern daß er noch mehr Eingang finde in die Privatbibliotheken der vielen, die sich in gründlichem Studium mit Thomas und seinen beiden großen Werken befassen ; denn für sie ist er in allererster Linie geschaffen worden.

Freiburg (Schweiz). *P. Wyser O. P.*

Naturwissenschaft und Naturphilosophie [1]

Das Buch von P. J. Seiler ist in mancher Hinsicht ein interessantes und anregendes Werk. Zunächst einmal behandelt es ein Gebiet, das bis jetzt von seiten der traditionellen Philosophie eigentlich ein sehr dürftiges Interesse gefunden hat. Wenn auch von traditioneller Seite eine Menge Artikel sich mit der Frage Naturwissenschaft-Philosophie beschäftigt haben : eine eigentliche Naturphilosophie mit hundertprozentiger Berücksichtigung der modernen Wissenschaften gab es kaum [2]. Es ist sicher ein großes Verdienst von P. Seiler, diese Konfrontierung von moderner Naturwissenschaft und traditioneller Philosophie in Angriff genommen zu haben.

Diese Aufgabe ist schon deshalb eine riesige, weil sie eine eingehende Kenntnis der heutigen Naturwissenschaft voraussetzt. Die Fachspezialisten auf diesem Gebiet mögen darüber urteilen, inwieweit die Darstellung den Ergebnissen der heutigen exakten Wissenschaft gerecht geworden ist. Soweit wir zu urteilen vermögen, ist die Information stets zuverlässig. Ganz besonders ist lobend hervorzuheben, daß der Autor es versteht, kurz und klar das Wesentliche an einer naturwissenschaftlichen Auffassung auch dem Laien klar zu machen. In dieser Hinsicht kann das Buch ruhig den Vergleich mit Bavinks *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaft* aushalten. Hier wollen wir uns aber mehr speziell mit den philosophischen Auffassungen des Buches beschäftigen.

Schon beim ersten Aufschlagen des Werkes und bei der Durchsicht des Inhaltsverzeichnisses fällt es einem auf, daß der V. wirklich zu erneuern versucht. Die Behandlung der verschiedenen Themen geschieht nicht ohne weiteres nach dem klassischen Schema der traditionellen Naturphilosophie (cf. S. 93). Ganz neue Kapitel werden eingeschaltet. Das zeigt unverkennbar das Bemühen, alle Probleme, wie sie die neue Naturwissenschaft stellt, zu betrachten. Es ist dies kein geringes Verdienst des Autors. Wo doch jede Naturphilosophie auf Tatsachen aufgebaut werden muß, ist es sein notwendiges Bestreben, sich in der ganzen Problematik möglichst von den Tatsachen leiten zu lassen.

Wenn wir in dieser Hinsicht dem V. einen Vorwurf machen wollten, dann wäre es nicht, daß er dies zu viel, sondern daß er es zu wenig getan hat. Die ganze Auffassung des Buches ist nach unserem Dafürhalten allzusehr die einer Auseinandersetzung. Und diese ist meistens so durchgeführt, daß zuerst der scholastische Standpunkt dargestellt, dann der Vergleich mit dem neueren Standpunkt durchgeführt wird. Diese Methode

[1] Julius Seiler, *Philosophie der unbelebten Natur.* Eine Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der Naturwissenschaft, Olten, O. Walter, 1948, 509 S. —

[2] Man könnte eventuell noch verweisen auf : J. Schwertschlager, *Philosophie der Natur* (Philosophische Handbibliothek), Regensburg, 1921 ; P. Hoenen, *Cosmologia* [3], Roma, 1946 ; *id. Philosophie der anorganische Natuur* (Philosophische Bibliotheek), Antwerpen, 1947. Sehr anregend, aber beschränkt auf eine Teilfrage ist : Zeno Bucher, *Die Innenwelt der Atome*, Luzern 1946.

bringt es mit sich, daß man trotz allem doch zu sehr von einem bestehenden Rahmen ausgeht und die Problematik mehr oder weniger in diesen Rahmen hineinzwingt. Lieber hätten wir eine solche Behandlungsweise gesehen, wo die Problematik sich möglichst nahe an die Tatsachen anlehnen würde. Die Stellungnahme zur traditionellen Lösung hätte sich dann viel natürlicher im Laufe oder am Ende der Problembehandlung einschalten lassen, wobei die Gefahr einer einseitigen Beeinflussung der Problemstellung viel geringer gewesen wäre. Jetzt ist es manchmal so, daß man mit fertigen Begriffen operiert, die einfach der Tradition entnommen werden, ohne daß ihre Begründung in der Erfahrung genügend dargestellt wäre. Dabei besteht dann die Gefahr, daß die traditionellen Begriffe und Lösungen als ungenügend begründet, fast a priori hingestellt, erscheinen, was natürlich einen ehrlichen Vergleich sehr erschwert. Es besteht überdies die Gefahr, daß man in den so aufgestellten Begriffen stecken bleibt und davon nicht mehr loskommt. Ein treffendes Beispiel bietet wohl das Begriffspaar « nähere und letzte Gründe », welches der V. trotz ablehnender Stellungnahme, (cf. S. 57 ff.) doch immer wieder benützt (cf. z. B. S. 28, 92).

Eines möge in diesem Zusammenhang noch hervorgehoben werden : trotzdem der Autor in manchem traditionelle Auffassungen und Stellungen aufgibt, steht er durchaus auf traditionellem Boden und denkt im Rahmen der scholastischen Philosophie. Es dürfte gut sein, dies bei der Bewertung des Buches nicht aus dem Auge zu verlieren.

Eine Konfrontierung der scholastischen Naturphilosophie mit der gegenwärtigen Naturwissenschaft ist nicht in erster Linie ein Vergleich von einzelnen Lösungen bestimmter Probleme. Es handelt sich vielmehr um eine Konfrontierung von zwei Gesamtauffassungen. Es ist daher notwendig, sich zuerst mit dieser Grundfrage auseinanderzusetzen. Man kann es nur begrüßen, daß der Autor diesem Problem nicht aus dem Wege gegangen ist, sondern es am Anfang klar gestellt hat. Zwischen uns und dem Mittelalter liegen nach seinem Dafürhalten nicht so sehr die Entdeckungen der physischen Wissenschaft, als die Locke'sche Kritik der sekundären Sinnesqualitäten. Tiefer als die Gestaltung des Weltbildes scheint sich die Bewertung unserer Sinneserkenntnis geändert zu haben. Diesem Problem widmet der V. denn auch an allerersten Stelle seine Aufmerksamkeit. Nach seiner Darstellung liegen die Sachen so : Wo das Mittelalter die Objektivität sämtlicher Sinnesqualitäten angenommen hat, hält die moderne Wissenschaft nur die primären Qualitäten im Locke'schen Sinne für objektiv. Er ist durchaus mit der modernen Auffassung einverstanden, allerdings mit dem Vorbehalt, daß sie bei Locke und seinen Nachfolgern nicht genügend begründet ist.

Er bringt dann eine eigene Begründung. Objektiv ist in unserer Sinneserkenntnis nur die Gestalt, nicht die eigentliche Qualität der Empfindung (z. B. rot, gelb usw. beim Gesichtssinn). Eine schwarz-weiß Photographie z. B. ist objektiv, obwohl die einzelnen Farben verschieden sind vom Original (S. 34).

Wir möchten allerdings bezweifeln, ob diese Begründung befriedigend ist. Zunächst einmal ist es psychologisch nicht haltbar, wenn der V. sagt :

« Auf der Stufe der Empfindung haben wir zwischen Reiz und Erlebnis bloß das Verhältnis von Ursache und Wirkung ; erst auf der höheren Stufe beim Erfassen der Gestalt in der Mehrheit der Empfindungen hat es einen Sinn, von einem Abbild zu reden » (S. 35-36). Erstens ist die Gestalt genau so primär wie jeder andere Aspekt des Reizes. Und weiter scheint uns die Trennung von Qualität und Gestalt psychologisch nicht haltbar. Nicht nur ist die Gestalt genau so ursprünglich wie der Empfindungsinhalt, es ist überdies nicht so, als wäre die Qualität des Inhaltes ohne Einfluß auf die Gestaltbildung. Eine schwarz-weiß Figur hat nicht notwendigerweise dieselbe Gestalt wie eine weiß-schwarze. Ganz bestimmt hat das Negativ eines photographischen Bildes nicht denselben Gestaltwert wie das Positiv, was auch der V. behaupten mag (S. 34). Wenn er weiter sagt, eine schwarz-weiß Photographie sei ein objekt-treues Abbild, dann ist diese Objekttreue genau so relativ und partiell, als wenn ich sage, dieser rote Fleck einer Farbenphotographie sei das Abbild jener roten Farbe z. B. eines Kleides. Im einen Fall ist die Form ohne Farbe, im anderen die Farbe ohne die weiteren Qualitäten des Stoffes abgebildet. Wir möchten nicht leugnen, daß die Gestalt eine bevorzugte Stellung hat im Inhalt unserer Sinneserkenntnis ; wohl aber, daß diese Bevorzugung in dem Sinne zu verstehen wäre, wie der Autor es hier darstellt.

Übrigens verstehen wir nicht gut, wie der V. nach diesen Erörterungen unmittelbar anschließend schreiben kann : « Der Wahrnehmende 'gestaltet' aktiv (und in der Regel objekttreu) die Empfindungsmaße » (S. 38). Damit scheint die Gestalt auf die Aktivität des Subjektes zurückgeführt zu werden. Also ausgerechnet dasjenige, was vom Subjekt konstruiert wird, ist objektiv ? Eine ganz ähnliche Auffassung finden wir bei Eddington [1], wo sie uns allerdings genau so unlogisch scheint wie hier. Wenn der A. noch hinzufügt, daß diese Gestaltung nur « in der Regel » objekttreu sei, ist übrigens seine ganze Lösung bedeutend abgeschwächt [2].

Wir glauben also, daß in dieser heiklen Frage der Lösung des Autors kein besseres Schicksal wartet als so manchem schon vorgeschlagenen, aber unbefriedigenden Lösungsversuche. Wir möchten sogar bezweifeln, ob die Locke'sche Ablehnung der sekundären Qualitäten so definitiv angenommen ist, wie der V. es zu meinen scheint (cf. S. 30-31). Gerade in der heutigen Psychologie werden Stimmen laut gegen diese Auffassung. So schreibt z. B. Pradines zu dieser Frage : « La qualité ne peut être sentie que dans l'espace et dans l'objet : il faut que, même primitivement, elle s'enveloppe d'extériorité et d'objectivité et devienne le symbole sensible du mouvement d'une chose. » [3] Eine solche Auffassung scheint mir allerdings

[1] Sir Arthur Eddington, *The Philosophy of Physical Science*, Cambridge, 1939, S. 135 ff.

[2] Nebenbei möchten wir bemerken, daß die Gestalt (Forma) einer Photographie für die scholastische Philosophie nicht ein sensibile proprium ist, wie der V. behauptet (S. 37), sondern ein richtiges sensibile commune.

[3] Maurice Pradines, *Traité de Psychologie générale* (Logos) Tome I, *Le psychisme élémentaire* [2], Paris, 1946, pp. 414.

den psychologischen Gegebenheiten viel besser gerecht zu werden als die vom V. vorgeschlagene.

Mit alledem soll nicht gesagt sein, daß wir alle Gegebenheiten der sinnlichen Erkenntnis als gleich wertvoll für eine wissenschaftliche Naturerkenntnis halten. Zweifelsohne hat das Quantitative (cf. S. 64 ; 72) oder besser : die Gestalt (Russell und Eddington reden von Struktur) eine bevorzugte Stellung. Einmal, weil es ein allgemeiner Aspekt ist, während die andern Sinnesqualitäten immer nur Zugang zu einem Teil der körperlichen Welt geben. Andererseits, weil eine Intellektualisierung der Quantität weitgehender möglich ist als eine solche der Qualitäten. Und erst auf der intellektuellen Ebene können wir von vollwertiger Objektivität reden. Solange wir im Bereich der Sinneserkenntnis bleiben, ist weder die Qualität noch die Gestalt strikte objektiv zu nennen. Erst in der Verbindung mit der intellektuellen Erkenntnis kann überhaupt von vollwertiger Objektivität die Rede sein. Aber dann nicht nur für das Quantitative, sondern für jede sinnliche Qualität. Eine Farben- oder Tonphysik ist nicht absurd : sie wäre nur sehr beschränkt und sehr unpraktisch.

Wenn also der V. schließt, es sei durch seine Überlegungen ein wichtiger Vorentscheid gefallen und die Richtung seiner Naturphilosophie weitgehend festgelegt (S. 37), dann können wir nur halb einverstanden sein. Das besagt u. a., daß wir diesen Vorentscheid wohl für die Naturwissenschaft, aber nicht notwendigerweise auch für die Naturphilosophie annehmen. Aber damit kommen wir zu einer zweiten wichtigen Grundffrage : das Verhältnis Naturwissenschaft-Naturphilosophie. Eingehend behandelt der V. auch diese Frage.

Er geht aus von einer Definition der Naturphilosophie, wie sie von den scholastischen Autoren einerseits, von nicht-scholastischen andererseits, gegeben wird. Dabei kommen vor allem die Scholastiker zum Wort, weil die Konfrontierung vor allem sie betrifft. Daraus erklärt es sich wohl, daß auch für die Definition der Naturwissenschaft zuerst die scholastischen Autoren als Zeugen aufgerufen werden, denen allerdings sofort das Zeugnis der Naturwissenschaftler gegenübergestellt wird (S. 64). Im Lichte dieser Begriffsbestimmungen wird dann die Konfrontierung durchgeführt. Verschiedene Lösungen, die vorgeschlagen wurden, um Naturphilosophie und Naturwissenschaften zu unterscheiden, werden vom V. abgelehnt. Der Unterschied läßt sich nach ihm nicht festlegen in der Formel : nähere-letzte Gründe ; nicht in der Opposition Quantität-Qualität ; auch nicht darin, daß die Naturphilosophie eine Wesenserkenntnis wäre, die Naturwissenschaft aber nicht ; noch weniger, daß die Naturwissenschaft es mit einer akzidentellen Oberflächenschicht, die Philosophie mit der substanziellen und Tiefenschicht zu tun hätte. Nachdem diese verschiedenen Versuche abgelehnt sind, muß man natürlich zu einer positiven Lösung kommen. Der V. formuliert den Unterschied wie folgt : « Die Naturphilosophie erforscht (abgesehen von den metaphysischen) alle letzten Zusammenhänge und Sachverhalte : die Naturwissenschaft dagegen bearbeitet das gewaltige Gebiet der näheren Zusammenhänge, aber auch jene Letztheiten, die ihrer eigentlichen Forschungsweise zugänglich sind » (S. 74).

Die Formel der näheren und letzten Gründe wird dahin abgeändert, daß zwar die näheren Gründe der Naturwissenschaft zugewiesen werden; aber auch die letzten Gründe hat diese zu betrachten, allerdings mit der Beschränkung: soweit sie « der eigentümlichen Forschungsweise zugänglich sind ». Was sofort weiter erklärt wird: « Das bedeutet, daß die Naturwissenschaft nur bis zu den letzten innerweltlichen Faktoren vordringt, während die Philosophie den Kosmos auch in einer ersten Wirkursache und einem letzten Zweck verankert sieht » (S. 74). Der Unterschied läge also einerseits in einer Erweiterung, andererseits in einer Einschränkung des Objektes der Naturwissenschaft gegenüber der Naturphilosophie. Erweiterung, indem die Naturwissenschaft auch die näheren Zusammenhänge betrachtet, was die Naturphilosophie nicht tut. Einschränkung, insoweit nur die innerweltlichen letzten Zusammenhänge von der Naturwissenschaft erreicht werden, während die Naturphilosophie auch die außerweltlichen Gründe erreicht. Es wird aber sofort bemerkt, daß diese außerweltlichen Gründe durchwegs nicht in der Naturphilosophie, sondern in der natürlichen Theologie behandelt werden.

Das wird recht bedenklich. Wir suchten den Unterschied zwischen Naturwissenschaft und Naturphilosophie. Die vorgeschlagene Lösung zeigt uns im Gegenteil weitgehend zusammenfallende Disziplinen. Wie der V. selber schreibt: « Es gibt zahlreiche Fragen, die beiderseits im selben Sinne gestellt werden. Ja das gemeinsame Gegenstandsgebiet ist recht ausgedehnt » (S. 74). Logischerweise sollte man sogar noch weiter gehen und sagen: beide sind faktisch identisch, soweit es sich um die letzten Gründe handelt. Und die Naturwissenschaft unterscheidet sich nur dadurch, daß sie auch die näheren Zusammenhänge betrachtet. Wenn aber die Sache so liegt, dann versteht man nicht recht, warum überhaupt eine Naturphilosophie besteht, wenn sie doch keine Aufgabe hat, die von anderen Disziplinen nicht schon übernommen wird. Naturwissenschaft und natürliche Theologie sollten scheinbar genügen.

Man könnte vielleicht meinen, dies sei eine interpretatio malevola, die einseitig die Sache auf die Spitze treibt. Wir glauben es ehrlich nicht. Der V. selber spricht von einer « unberechtigten Verdoppelung der Gebiete und der Gegenstände » (S. 89). Allerdings muß man hinzufügen, daß andererseits auch durchlaufend im ganzen Buch von Naturwissenschaft und Naturphilosophie die Rede ist, was wieder andeutet, daß eine Doppelspurigkeit doch angenommen wird. Auf welchem Grunde das aber geschieht, ist vorläufig nicht klar. Nur eine Andeutung könnte man hier beim Verfasser finden, die eventuell ein Nebeneinanderbestehen von Naturwissenschaft und Naturphilosophie rechtfertigen würde, nämlich eine Verschiedenheit der Methoden. So hieß es im oben zitierten Text von der Naturwissenschaft, sie würde sich beschäftigen mit jenen Letztheiten, « die ihrer eigentümlichen Forschungsweise zugänglich sind » (S. 74). Und etwas weiter heißt es: « Ein Unterschied zwischen beiden wird wohl auch stets darin bestehen bleiben, daß sich die exakte Wissenschaft der mathematischen Ausdrucksweise bedient, die Philosophie dagegen der gewöhnlichen Sprache » (S. 74).

Verschiedenes ließe sich dazu sagen. Zunächst einmal hat es mit dieser « gewöhnlichen Sprache » der Philosophie schon sein eigenes Bewandtnis. Ist im Grunde die philosophische Sprache so viel weniger technisch als die mathematische ? Wenn wir aber mit gutem Willen auch verstehen können, was der V. sagen will, dann verstehen wir nicht gut, wie er es sagen kann. Denn er gibt sich alle Mühe, zu zeigen, wie die Philosophie, sich der technisch-wissenschaftlichen Ergebnisse bedienen muß. Wie kann sie das wohl in gewöhnlicher Sprache ? Aber auch wenn wir diese Schwierigkeit nicht urgieren, müssen wir leider festhalten, daß der V. nirgends diesen methodischen Unterschied zwischen den beiden Disziplinen klar herausgearbeitet hat. Ein paarmal finden wir weiter im Buch die Unterscheidung zwischen der funktionalen Betrachtung der Physik und der ontologischen oder ursächlichen der Naturphilosophie (z. B. S. 85, 389, 438, 439), aber eine große Rolle spielt dieser Unterschied im Buche nicht. Wir kommen weiter noch darauf zu sprechen.

Tatsächlich ist es so, daß der V. eher bestrebt scheint, die Grenzen zwischen Naturwissenschaft und Naturphilosophie zu verwischen. Oder vielleicht besser gesagt : reagierend gegen eine etwas billige Herabsetzung der Naturwissenschaft von seiten der Philosophen, will er vor allem betonen, daß die Naturwissenschaft der Philosophie ebenbürtig ist, insbesondere daß sie, ebensogut wie die Philosophie, auf Wesenserkenntnis tendiert. « Was ist nun aber das gesamte Bemühen der Naturwissenschaft anderes als das Erhellen der Zusammenhänge der Merkmale, Phänomene, Vorgänge, usw., also kurz dessen, was die Scholastik 'das Wesen' nennt ? » (S. 54). Zwar hat der V. mit Recht bemerkt, daß *Wesen* kein absolut eindeutiger Begriff ist (S. 51 ff.). Aber sein Hinweis auf die Scholastik zeigt klar, daß er hier vom Wesen redet, wie es in der Philosophie verstanden wird. Dadurch hat er sich, glauben wir, den Weg zur richtigen Abgrenzung zwischen Naturwissenschaft und Naturphilosophie verbaut. Daß die vom Physiker studierten Vorgänge mit dem Wesen der Dinge zusammenhängen, wird wohl niemand leugnen. Ob aber der Physiker die Vorgänge formell in ihrem Zusammenhang mit der Wesenheit betrachten will, das ist eine andere Frage. Daß der Physiker im Aufbau seiner Wissenschaft eine andere Methode anwendet als der Philosoph, scheint der V. wohl anzunehmen. Aber eine formell verschiedene Methode kann doch wohl kaum zum gleichen Ziele führen. Ist die Methode verschieden, muß wohl auch das Ergebnis formell verschieden sein (wobei eine materielle Identität gar nicht geleugnet werden soll). Wir wollen auch lieber nicht sprechen von einer oberflächlichen Physik und einer tiefschürfenden Philosophie. Aber bei aller Würdigung der Naturwissenschaft kann man doch nicht bestreiten, daß sie sich auf einer anderen Ebene bewegt als die Philosophie. Letztere will ein Verstehen durch Zurückführung der Eigenschaften auf einen Wesenskern, sucht Wesensintelligibilität. Die Naturwissenschaft bezweckt Zurückführung der Vorgänge oder Eigenschaften auf eine Struktur oder ein Gesetz (s. in diesem Sinn z. B. S. 85 ; 389). Aristoteles versucht zu bestimmen, was Bewegung ist. Galilei will die Bewegungsvorgänge unter ein Gesetz bringen. Das illustriert wohl am besten die typisch verschiedene

Haltung. Wenn Galilei seine Physik aufbaut, bezweckt er nicht eine neue Auflage der Naturphilosophie, mit erneuerten Methoden, sondern wirklich eine scienzia nuova.

Wir können ruhig zugeben, daß man von beiden Seiten die Gegenüberstellung der beiden Disziplinen manchmal zu weit getrieben hat. Es führen Wege von der einen Disziplin zur anderen. Die Wissenschaft kann eventuell wichtige Andeutungen geben für die Wesenserkenntnis ; eine philosophische Begriffsbestimmung kann unter Umständen der Naturwissenschaft sehr gute Dienste leisten. Aber dadurch wird die Grundverschiedenheit der beiden Disziplinen nicht aufgehoben. Wir möchten nicht behaupten, daß der V. ohne weiteres beide Disziplinen identifiziert. Eine klare Abgrenzung findet man aber ebensowenig. Offenbar tendiert der V. darauf, beide Disziplinen möglichst nahe zueinander zu bringen. Dabei geht er aber manchmal so weit, daß man beide nicht mehr auseinanderzuhalten vermag. Auch diesen Punkt werden wir noch weiter abklären müssen.

Hier möchten wir noch auf das verweisen, was der V. schreibt über den Unterschied zwischen der aristotelischen und der modernen wissenschaftlichen Begriffsbildung. Erstere « entstammt den Anforderungen der gewöhnlichen Alltagserfahrung », also einer mehr summarischen Naturbetrachtung und wurde in der Hauptsache von einem Denker geprägt ; das physikalische System ist jenes, das die Bedürfnisse einer wissenschaftlichen Empirie befriedigt, an dem viele Generationen von Forschern gearbeitet haben und noch immer arbeiten. Beide Begriffsreihen werden von der Natur selber nahegelegt. Die aristotelische Reihe entspricht mehr der gewöhnlichen Denkweise, welche die Objekte weitgehend vereinfacht. Die physikalische Reihe der Begriffe bedeutet Schritt für Schritt ein engeres Sichanschmiegen des Geistes an den Gegenstand, entfernt sich aber dafür bedeutend von der gewohnten Auffassung (S. 88). Darum scheint man wohl schließen zu müssen, die moderne naturwissenschaftliche Begriffsbildung sei als die feinere und nuanciertere der aristotelischen vorzuziehen. Soweit es sich um einen Vergleich zwischen aristotelischer und moderner Wissenschaft handeln würde, wären wir ohne weiteres einverstanden. Aber liegt nicht gerade ein Unterschied darin, daß die aristotelischen Begriffe philosophisch, die andern eben naturwissenschaftlich ausgebaut wurden ? Das scheint der V. hier nicht zu berücksichtigen. Zwar spricht er anschließend von philosophischen und wissenschaftlichen Begriffen. Aber im Grunde nur, um zu betonen, daß die philosophischen Begriffe, wie z. B. Substanz, Verursachen, genau so gut in der Physik vorhanden sind (S. 89).

Bis jetzt haben wir vor allem die prinzipielle Stellungnahme des Verfassers in Sachen des Verhältnisses der beiden Disziplinen betrachtet. Es ist aber sofort hinzuzufügen, daß er im Aufbau seiner Naturphilosophie manchmal nuancierter ist als in der grundsätzlichen Stellungnahme zum Problem. Ein gutes Beispiel dafür bieten seine Ausführungen über das Ursachenproblem. Im soeben zitierten Text behauptete der V., der Begriff des Verursachens sei in der Physik ebensogut wie in der Philosophie vorhanden. Und man hatte den Eindruck, beide Disziplinen würden so ungefähr das-

selbe behandeln, nur in einer verschiedenen Sprache. In seinen weiteren Ausführungen über das Ursachenproblem erhalten wir aber ein nuancierteres Bild, das der Unterscheidung zwischen Naturphilosophie und Naturwissenschaft eher gerecht wird. So heißt es z. B. : « Während der Physiker die Natur unter dem Gesichtspunkt des Gesetzes betrachtet, erblickt sie die scholastische Philosophie im Lichte der von Aristoteles geschaffenen Ursachenlehre » (S. 263). Der Physiker betrachtet das Geschehen « nicht ursächlich » (S. 265). « Der Physiker stellt keine Ursachenlehre auf über das Geschehen, da er nicht ursächlich, sondern funktional betrachtet ; er erweitert in umfassender Weise den vorwissenschaftlichen Erfahrungsbereich, und legt dem Philosophen ein umfangreiches und kritisch geprüftes Tatsachenmaterial vor, das dieser nun ursachentheoretisch zu untersuchen hat » (S. 388). Und weiter, vielleicht noch deutlicher : « Es ist bekannt, daß z. B. schon Galilei und Newton der Frage nach der Ursache aus dem Wege gingen und die ursächliche Betrachtung durch die funktionale ersetzten. Die Physik hat damit schon bei ihren Begründern den philosophischen Ursachenbegriff verlassen und den der exakten Erfahrung besser zugänglichen 'physikalischen Ursachenbegriff' eingeführt ; sie war von jeher bestrebt, das Geschehen und die Zustände durch eindeutige funktionale Verknüpfung der beteiligten Faktoren auszudrücken » (S. 389).

Das ist zweifelsohne eine nuanciertere Sprache als jene, die wir am Anfang des Buches hörten. Hier scheint wenigstens ein prinzipieller, klarer Unterschied möglich zwischen der philosophischen und naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise. Allerdings schreibt der V. dann wieder etwas weiter : « Wie schon öfters betont, betrachten die Physiker das Geschehen im allgemeinen nicht ursächlich. Bei der Würdigung der beiden wichtigen Energiesätze stellen jedoch manche Physiker auch ursächliche Betrachtungen an, die der aristotelischen Ursachenlehre zum mindesten sehr nahe kommen » (390). Damit scheint allerdings der klare Unterschied wieder etwas unklar geworden. Wir möchten zwar nicht leugnen, daß Physiker hie und da auch ursächliche Betrachtungen bringen. Aber worin liegt dann die Bedeutung und die Berechtigung dieser Ausführungen ? So taucht das ursprüngliche Problem und auch die früher hervorgehobene Unklarheit wieder auf. — Wir verstehen schon, was der V. meint : er will zeigen, daß die Naturwissenschaft nicht so scharf von der Naturphilosophie getrennt werden darf, wie das manchmal geschieht. Wir sind durchaus einverstanden. Aber bei dieser Zusammenarbeit soll man aufpassen, daß die Eigenart weder der Naturwissenschaft noch der Philosophie preisgegeben wird.

Damit möchten wir jetzt allerdings nicht behaupten, der V. würde durchlaufend nichts anderes tun, als beide Gebiete durcheinander werfen. Bei der schwierigen Aufgabe, die er sich gestellt hatte, auf Grund der modernen Naturwissenschaften die Problematik der Naturphilosophie zu erneuern, konnte es wohl nicht ausbleiben, daß Gebietsüberschreitungen hie und da vorkommen würden. Desto mehr wäre es notwendig gewesen, eine möglichst scharfe Gebietsabgrenzung als Grundlage zu nehmen. Offenbar war aber der V. der Ansicht, daß er dadurch die « Versöhnung » von Naturwissenschaft und Naturphilosophie erschweren oder sogar unmöglich

machen würde. Wir sind nicht dieser Ansicht und glauben, daß gerade eine klare Abgrenzung Bedingung für eine saubere und fruchtbare Zusammenarbeit wäre.

Auch wie das Buch jetzt vorliegt, ist es eine Leistung und enthält manche wertvolle Elemente. So ist z. B. sehr zu begrüßen, daß die Frage des Substanzbegriffes klar getrennt wird von der Frage der Verwirklichung der Substanz (372), eine Unterscheidung, die meistens nicht beobachtet wird, was zu unnötigen Schwierigkeiten führt. Manches andere wäre noch hervorzuheben. Eines wollen wir noch speziell betonen. Daß der V. Energie als Substanz auffaßt, kann vielleicht eher angenommen werden, als es auf erste Sicht hin scheint. Es ist nämlich die Frage, was man unter Energie versteht, und man kann den Energiebegriff so bilden, daß er faktisch mit dem Substanzbegriff nicht mehr im Widerspruch steht. Wenn z. B. gesagt wird : « Energie ist kein Gegenstand der unmittelbaren Wahrnehmung ... sie ist immer zu denken als eine Wirklichkeit besonderer Art, die hinter diesem Produkt steht, d. h. mit den einzelnen Faktoren nicht verwechselt werden darf » (S. 215), dann vermeidet eine solche Auffassung natürlich den Aktualismus. Es frägt sich aber, ob diese Auffassung der Energie die richtige Deutung dessen ist, was man gewöhnlich unter Energie versteht. Wir wären fast eher dafür, zu sagen, Masse und Energie seien zwei Erscheinungsweisen der körperlichen Substanz, wobei wohl zu betonen ist, daß die Substanz selber als solche nicht mit ihren Erscheinungsweisen zusammenfällt. Will man aber gerade dasjenige als Energie bezeichnen, was Grund der Erscheinungsweisen ist, dann ist prinzipiell nichts gegen den substantiellen Charakter der Energie einzuwenden.

Etwas ausführlicher möchten wir nun noch die Behandlung des Hylemorphismus untersuchen. Schon deshalb, weil nach der Auffassung des V. « die endgültige Beantwortung jener Frage, mit denen sich die Stoff-Form-Lehre befaßt, entscheidend ist für das Verhältnis der Naturphilosophie zur Naturwissenschaft. Unsere Erörterungen ... welche der Untersuchung dieses Verhältnisses galten, finden eigentlich erst hier in der Stellungnahme zum Hylemorphismus ihren Abschluß und ihre letzte Begründung » (S. 449).

Faktisch steht auch wirklich die ganze Diskussion des Hylemorphismus, wie sie der V. darstellt, im Lichte seiner Auffassung über das Verhältnis von Naturwissenschaft und Naturphilosophie. Es lohnt sich also, etwas näher auf dieses Problem einzugehen.

Kurz könnte man die Stellung des V. so formulieren : Der Hylemorphismus ist essentiell eine Lehre, die sich nur auf vorwissenschaftliche Erfahrung stützt, deshalb eine dürftige und unzulängliche Erklärung bringt. Im Gegensatz dazu bietet die moderne Naturwissenschaft eine Lehre vom Wesen des Körperlichen, die der hylemorphischen weit überlegen ist durch ihre größere Erklärungsfähigkeit. Prüfen wir die Sache etwas eingehender.

Zunächst einmal bemüht sich der V. zu zeigen, daß Physik und Naturphilosophie hier das gleiche Problem behandeln. « Auch der Physiker tritt heute mit dem Anspruch auf, die Eigenschaften und das Sosein der Körper, sowie die gesamte Dynamik der unbelebten Welt erklären

zu können » (S. 400). Und weiter heißt es noch ausdrücklicher : « Wir stehen also vor der überraschenden Tatsache, daß zwei Wissenschaften Fragen beantworten, die im selben Sinne gestellt sind, deren Lösungen aber anscheinend in keinem einsichtigen Verhältnis zueinander stehen » (S. 432). — Welche sind diese Fragen, die im selben Sinne gestellt werden ? Vor allem scheint der V. hier « jene Sachverhalte, die der Philosoph als Artverschiedenheit und als substantielle Veränderung bezeichnet » zu meinen (S. 431 ff., auch 442). Diese Probleme werden jetzt auch von der Physik her behandelt als « eine Erklärung des Naturgeschehens und des Soseins der Natur » (S. 424). Nicht nur werden in der Physik dieselben Fragen gestellt ; sie werden auch gelöst, und zwar besser und eingehender als in der hylemorphischen Theorie. Denn nicht nur erklärt sie die Wesensmerkmale der verschiedenen Arten, sondern sie vermag sogar ein System der Arten aufzustellen, und zwar deduziert aus wenigen und einfachen Voraussetzungen. « Die Physik erhebt heute nicht bloß den Anspruch, bei den einzelnen Stoffarten (Elementen, chemischen Verbindungen) die charakterischen Merkmale aus einfachen Voraussetzungen ableiten zu können, sondern *das System der Stoffe* selber entdeckt und die einfachen *Gesetzmäßigkeiten dieses Systems* durchschaut zu haben ... Durch den Platz, den jedes Element im periodischen System einnimmt, sind seine Wesensmerkmale bestimmt ... Bedeutsam ist, daß hier nicht gewisse Einzelzüge dieses oder jenes Stoffes, sondern das *System* der Grundstoffe und die Grundeigenschaften sämtlicher Elemente aus wenigen und einfachen Voraussetzungen *deduziert* werden können, und zwar in sehr anschaulicher Weise und mit mathematischer Präzision » (S. 422-3).

So ist für den V. die Lösung der Physik der hylemorphischen nicht nur ebenbürtig, sondern sogar überlegen. Denn : « In der gesamten Literatur über den Hylemorphismus scheint ... die Frage nach einem natürlichen System der Formen überhaupt niemals gestellt und als Problem empfunden zu sein » (S. 436). Und gerade dieses natürliche System hat die Physik aus einfachen Gesetzen und Grunddaten abzuleiten vermocht (S. 435). Wobei festzuhalten ist, daß dieses System der Elemente wirklich durchschauen läßt, wie die Artmerkmale der Stoffe sich aus dem Wesen (Artbestimmtheit) ergeben (S. 457). Die Physik bewegt sich also, genau wie die Philosophie, auf dem Gebiet der Wesenheit. « Die Gesamtheit der vom Physiker beachteten Merkmale ist der vollkommen äquivalente Ausdruck für das, was die Scholastiker 'substantielle Einheit' nennen » (S. 440).

Wenn man so beide Erklärungsversuche vergleicht, dann ist nicht der Hylemorphismus, sondern die physikalische Theorie eine Erklärung aus den letzten Gründen. Denn der Hylemorphismus nimmt als letzte Erklärung die Zusammensetzung aus Materie und Form an, wobei die Form für jede Art verschieden ist. Das heißt aber, daß es soviele Letztheiten gibt, wie Arten. « Die spezifischen Gesetze werden auf ebensoviele Formen zurückgeführt, als es 'spezifisch verschiedene' Stoffe gibt, also auf hunderttausende von Formen. Von einer wirklichen Erklärung erwartet man jedoch eine Vereinfachung und Vereinheitlichung, die man hier vermißt ... Daher ist die Ableitung der Naturgesetze aus den sub-

stanziellen Formen keine letzte, und daher auch keine philosophische Erklärung » (S. 445). Die Physik bietet diese tiefere Erklärung, indem sie die Gesetze und die letzte Substanz (Energie und Masse) als letzte Gegebenheiten annimmt, woraus die Verschiedenheit der Arten deduziert werden kann. Also, statt soviele Letztheiten anzunehmen wie es Arten gibt, nimmt sie nur zwei Letztheiten an und bedeutet also eine Vertiefung unserer Naturauffassung (cf. S. 446).

Das ist in großen Zügen die Bewertung der beiden Theorien, wie sie der V. gibt. Als letzte und befriedigende Erklärung der unbelebten Naturdinge kommt der Hylemorphismus nicht mehr in Betracht (S. 445). Deshalb weist er ihm aber nicht als ganz wertlos von der Hand. Er betrachtet ihn « als eine Theorie, die in summarischer Weise dasjenige ausdrückt, was der Physiker in schärferer Formulierung durch die Naturgesetze wiedergibt ... Somit wäre die Stoff-Form-Lehre gewissermaßen jener weite, aber auch unverbindliche Rahmen, dessen Füllung die physikalische Erklärung darstellt » (S. 443).

Allerdings ist der so gerettete Hylemorphismus stark verwässert. Stoff und Form müssen « eine eigentümliche konkrete Bedeutung bekommen, und nicht mehr als letzte Prinzipien erscheinen » (S. 443). Das heißt : Stoff sind « die letzten Teilchen (Elektronen, Protonen, usw.) ; » Formen sind « jene physikalischen Faktoren, welche die stabilen, d. h. die energieärmsten Kombinationen der Teilchen bestimmen » (S. 443).

Wir haben ziemlich ausführlich, und nach Möglichkeit mit seinen eigenen Worten, die Stellung des V. wiedergegeben. Jetzt aber möchten wir unsererseits zu dieser Auffassung Stellung nehmen. Von Anfang an hat sich der V. die Sache etwas erleichtert, dadurch, daß er den Hylemorphismus darstellt als eine Theorie, die formell die Artverschiedenheit und die Veränderung einer Substanz in die andere erklären will (S. 397 und passim). Das stimmt aber nur halb. Die Verschiedenheit und Veränderlichkeit treten hier nur auf als Daten des Problems. Das eigentliche Problem ist aber : was ist ein materielles Wesen ? Und auf dieses Problem will der Hylemorphismus eine Antwort geben. Das mag u. a. schon daraus erhellen, daß im Beweis aus den entgegengesetzten Eigenschaften, den der V. auch bringt (obwohl nicht ganz korrekt : *substantielle* Einheit und *räumliche* Ausdehnung sind nicht entgegengesetzte Eigenschaften, S. 408), nichts über Artverschiedenheit und Veränderung gesagt wird. Sollte auch nur ein einziges materielles Wesen bestehen, so würde die hylemorphische Theorie genau gleich sein, weil sie eben das Wesen des Körperlichen als solches betrachtet. Freilich ist das nur das allgemeine Problem, wobei die speziellere Frage : wie ist die Verschiedenheit der Körper konkret zu verstehen ? nicht gestellt, geschweige denn gelöst ist. Und wir sind ganz mit dem V. einverstanden, daß dieses weitere Problem von der Physik weitgehend gelöst wird. Aber auf einer verschiedenen Ebene. Und da taucht jetzt wieder die ganze Frage vom Verhältnis Naturwissenschaft-Naturphilosophie auf. Wenn der V. meint, er könne die Stoff-Form-Lehre reduzieren auf die Lehre der Atom- oder Molekelstruktur ; wenn er meint, die Gesamtheit der vom Physiker betrachteten Merkmale

sei der vollkommen äquivalente Ausdruck für das, was die Scholastiker « substantielle Einheit » nennen (S. 440), dann zeigt das noch einmal klar, wie für ihn beide Wissenschaften im Grunde auf derselben Ebene stehen, und beide genau gleich Wesenserkenntnis vermitteln. Allerdings hat er dazu den Sinn der hylemorphistischen Theorie ganz umdeuten müssen, was schon ein Hinweis darauf sein mag, daß die Sache vielleicht doch nicht so einfach ist. Wird der Hylemorphismus nicht aufgefaßt als eine Zusammensetzung aus Wesensprinzipien, so verliert er, nach unserem Dafürhalten, jede philosophische Bedeutung. Und in diesem Sinne muß man auch behaupten, der Hylemorphismus sei eine Erklärung aus wirklichen « Letztheiten », was die physische Erklärung nicht ist und nicht sein kann. Denn der Physiker operiert grundsätzlich nur mit solchen Größen, die einen konkreten Sinn haben. Elementarteilchen sind solche konkrete Gegebenheiten, und auch die Strukturgesetze, obwohl in einem verschiedenen Sinne, sind konkreter Natur (der V. selber redet, allerdings in einem etwas anderen Sinn, von dem abstrakten Charakter der aristotelischen Begriffsbildung, S. 443). So sind die « Letztheiten », mit denen die Physik die Körperwelt aufbaut, nach einem guten Ausdruck des V., « Daten » (S. 446), m. a. W. etwas Faktisches. Jetzt aber ist eben das Faktische als solches nur das Gegebene, nicht das Verstandene ; dasjenige, was tatsächlich ist, nicht das, was sein soll. M. a. W. wie erstaunenswert auch die Physik die Reduktion der Verschiedenheiten auf letzte Elemente durchgeführt hat, die ganze Reduktion bleibt grundsätzlich auf der Ebene der Gegebenheit. Denn immer stützt sich die Erklärung letzten Endes auf Tatsachen, d. h. die Erklärung dringt im Grunde nicht durch bis zu einem letzten « Verstehen ». Einmal diese Daten angenommen, kann man Strukturen « verstehen » nach ihrem « funktionalen Zusammenhang » (S. 441), um es mit einem Wort zu sagen, das der V. manchmal benützt, ohne es genügend auszuwerten.

Anders liegt die Sache bei der hylemorphistischen Erklärung (die echte, nicht die vom V. umgedeutete !). Man geht da aus von einer Tatsache. Aber dann gerade versucht man diese Gegebenheit zu verstehen, d. h. ihre innere Notwendigkeit zu erfassen. So wird dann die Tatsache zurückgeführt auf Letztheiten, die nicht mehr als faktisch angenommen, sondern als notwendig verstanden werden. Ein Wesen, das seiner Wesenheit nach veränderlich ist, ist nur zu verstehen als innerlich unvollkommenes Wesen, d. h., man muß in diesem Wesen einen Unvollkommenheitsgrund annehmen , der als innere Bedrohung der Wesensvollkommenheit aufzufassen ist.

Damit ist die Wesensformel ausgedrückt, die uns einsehen läßt, wie ein materielles Sein als Seiendes erst möglich wird. Von der Tatsächlichkeit ist man hier durchgedrungen zur Wesensnotwendigkeit. Das ist die Wesenserkenntnis, die entscheidend ist für die Philosophie, und die man in der Naturwissenschaft, was auch der V. behaupten mag, nicht erreicht, weil man grundsätzlich nach einer anderen Methode vorgeht. Denn das Erfassen solcher Letztheiten ist ein definitives Verlassen des Erfahrungsgebietes, während der Physiker, bei allen Deduktionen und Spekulationen

stets an diesem Erfahrungsgebiet orientiert bleibt. Kurz könnte man es so ausdrücken : Die Philosophie sucht die *Wesensformel*, die Physik die *Strukturformel* des materiellen Seins.

So verstehen wir auch, warum die Physik eine Erklärung hat für die konkrete Verschiedenheit der Körper, die Philosophie nicht. Denn wenn ich auch das Strukturgesetz bestimmen kann, wodurch Kupfer Kupfer ist, so kann ich doch nicht die Seinsnotwendigkeit *verstehen*, die diesen Körper zu Kupfer macht. Wir stehen da vor einer Undurchsichtigkeit, die wir nur hinnehmen können. Der Physiker versteht zwar das Strukturgesetz, nicht aber die Wesenheit des Kupfers. Der Philosoph kann hier nur sein Unvermögen bekennen. So ist die « Leistungsfähigkeit » der philosophischen Betrachtung in der Tat sehr beschränkt. Aber das ist der Preis, der für den philosophischen Gehalt bezahlt werden muß. Will man diesen Preis herunterdrücken, wie der V. es tut, dann kann man zwar viel mehr sagen, aber nur auf Kosten des philosophischen Gehaltes. Die vom V. vorgeschlagene, abgeänderte Stoff-Form-Lehre ist höchstens eine sehr dürftige wissenschaftliche Theorie ; philosophischen Wert hat sie keinen.

So sehen wir den Unterschied der beiden Auffassungen. Daß man dabei den Hylemorphismus auf der gewöhnlichen Erfahrung oder auf einer wissenschaftlichen Erfahrung aufbaut, ist eigentlich ganz nebensächlich. Das einzig wichtige ist : daß die philosophische Deutung von gesicherten Tatsachen ausgeht, und diese kann unter Umständen die gewöhnliche Erfahrung genau so gut liefern, wie die wissenschaftliche (vor allem wo es um ganz allgemeine Feststellungen geht). Wichtig und entscheidend ist vor allem, ob man zu einem wirklichen Verstehen kommt, oder nicht. Diese Bemerkung gilt übrigens ganz allgemein für jedes naturphilosophische Problem. Es hat ebensowenig Sinn, dabei die wissenschaftliche Erfahrung, als umgekehrt die gewöhnliche Erfahrung auszuschließen. Worauf es ankommt ist, ob die Erfahrung zu einem Verstehen (im oben bestimmten Sinne) führt, oder nicht. Wie schon gesagt, muß die Erfahrungsgrundlage eine sichere sein, aber das ist keineswegs ein Privileg der wissenschaftlichen Erfahrung. Daß es Bewegung gibt, daß Körper Ausdehnung aufweisen : das sind spontane Erfahrungen, denen man einen gesicherten Wert nicht absprechen kann. Natürlich bieten diese sicheren Alltagserfahrungen nur eine arme Grundlage in Vergleich zu dem so viel reicheren Tatsachenmaterial der Physik. Es frägt sich aber, ob viele wissenschaftlich gesicherte Gegebenheiten uns die Aussicht auf ein philosophisches « Verstehen » ermöglichen. Wo das nicht der Fall ist, bringt die Naturwissenschaft die Philosophie nicht weiter.

Damit wollen wir keineswegs sagen, man solle die wissenschaftliche Erfahrung vernachlässigen. Der Philosoph muß alle Andeutungen über die körperliche Natur berücksichtigen, und wir können nicht genug betonen, wie sehr wir es schätzen, daß der V. sich die Mühe gegeben hat, alle wissenschaftlichen Errungenschaften beim Aufbau seiner Naturphilosophie zu benützen. Dabei soll man aber nie vergessen, daß alle wissenschaftt lichen Gegebenheiten nur Wert haben, insoweit sie uns eine Wesenseinsich-

ermöglichen. Daß dem V. diese Forderung nicht klar genug bewußt war, können wir nur bedauern. Denn das bedeutet eine schwerlastende Hypothek auf dieser sonst so reichhaltigen Arbeit.

Freiburg. *M. N. Luyten* O. P.

Liturgiegeschichte

J. A. Jungmann S. J. : Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. 2 Bde. — Wien, Herder. 1948. xxx-1226 Seiten.

In 'Missarum Sollemnia' liegt die Lebensarbeit eines unermüdlichen Forschers und exakten Gelehrten vor. Jahrzehntelang hat Prof. Jungmann an den Vorarbeiten geschafft ; und Jahre hat er dazu gebraucht, das ungeheure Material zu diesem zweibändigen Werk zu formen. Jungmanns Belesenheit ist erstaunlich. Mit unvorstellbarem Fleiß und klugem Urteil hat der Autor alles Wertvolle entweder in den Text hineinverwoben oder in den Anmerkungen ausgewertet. Jungmann bietet aber noch mehr als eine geschickte und zuverlässige Kompilation der bis heute über die liturgiegeschichtliche Entwicklung der römischen Messe erschienenen Literatur, an der er übrigens selber namhaften Anteil hat. Auch ungedruckte Arbeiten, eigene und fremde, hat er mitverarbeitet (vgl. z. B. I 273 Anm. 23 und 512 Anm. 69 ; II 379 Anm. 7). Wie der Verfasser selber bemerkt (VI), mußte er besonders die mittelalterliche Entwicklung der Meßliturgie neu aus den Quellen schöpfen und die überlieferten Texte territorial und chronologisch ordnen. In entsagungsvoller Kleinarbeit hat Jungmann den immensen Stoff zu einer großartigen Geschichte der römischen Messe gestaltet. Dank der gepflegten, anschaulichen Sprache bleibt die Lektüre des umfangreichen Werkes immer interessant. Wer aber Wert darauf legt, die in der Darlegung aufgestellten Behauptungen nachzuprüfen, findet die nötigen Hinweise in den reichhaltigen Anmerkungen. Man staunt über die Fülle von Belegen, die zuweilen einem einzigen kurzen Satz zugrundeliegen (vgl. z. B. I 88 Anm. 10 ; II 37 Anm. 26 ; 103 Anm. 26 ; 180 Anm. 5 ; 420 f. Anm. 15 und 16). Jungmann hat sich übrigens persönlich der zeitraubenden und mühevollen Aufgabe unterzogen, in den Druckbogen sämtliche Zitationen zu überprüfen. Eine ähnliche Unsumme an Geduldsarbeit steckt auch in dem 100 Spalten Kleindruck füllenden Register, das über die Verwendung der liturgiegeschichtlichen Quellen und über alle im Werk genannten Personen- und Ortsnamen, Sachen und Formeln Auskunft gibt.

Im *ersten Teil* unternimmt Jungmann einen Gang durch die Geschichte der Meßliturgie vom Abendmahl des Herrn bis zur Gegenwart, wobei auch nichtrömische Liturgien zum Vergleich herangezogen werden (I 9-213 : Die Gestalt der Messe im Wandel der Jahrhunderte). So « sollen die verschiedenen Kräfte sichtbar werden, die im Lauf der Jahrhunderte an der Liturgie unserer Messe gebaut haben, und damit sollen zugleich die großen Phasen der Entwicklung hervortreten, die sich an ihrem Gesamtbilde vollzogen haben » (I 3 f.).

Aus der Fülle interessanter Einzelheiten dieses ersten Teiles seien herausgegriffen : die Erklärung des Rückganges der öfteren Kommunion im 4. Jahrhundert als Folge der anti-arianischen Betonung der Gottheit Christi, des stärker werdenden Sündenbewußtseins und der damit verbundenen vermehrten Scheu vor den heiligen Geheimnissen (I 50 f.) ; der Vergleich der dem Papst beim Erscheinen zum Gottesdienst erwiesenen Ehren mit den Huldigungen an den Kaiser (87 f. Anm. 7 und 8) ; die Darstellung der allegorischen Meßerklärung von Pseudo-Dionysius bis Amalar (110-116) und die treffliche Charakterisierung der heiligen Messe im Zeitalter der Gotik : « Aus der Eucharistia ist eine Epiphania geworden » (149).

Berichtigend sei festgestellt, daß der ganze Eucharistietraktat der Summa Theologica von Thomas persönlich verfaßt worden ist. Jungmann irrt, wenn er meint (I 145 Anm. 61), III q. 83 a. 5 sei nicht mehr vom Aquinaten selber bearbeitet.

Daß die Kontroverse mit den Reformatoren dazu geführt haben soll, « die Eucharistie unter Vernachlässigung der übrigen Aspekte fast ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Gegenwärtigkeit zu betrachten » (181), ist eine Behauptung, die durch die Fülle an Literatur gerade über das *Meßopfer* widerlegt wird. In der gegenreformatorisch-vortridentinischen Periode ging es zudem beim Meßopfer nicht — wie Jungmann meint — in erster Linie um das Opfer Christi, sondern um das Opfer der Kirche. Am Kreuz opferte sich *Christus :* einmal, blutig und sterblich — in der heiligen Messe opfern *wir* ihn : täglich, unblutig und unsterblich ; das ist eine beliebte Antwort katholischer Apologeten, vor allem gegen den auf den Hebräerbrief sich stützenden Einwand der Reformatoren, daß Christus sich nur einmal geopfert habe. Allerdings beschränkte sich die Rolle der Gläubigen nach damaliger Ansicht und Praxis darauf, daß sie 'fide et devotione' mitopferten (zu 181 und 229, sowie zu II 276 Anm. 5).

Der Dominikaner Michael Vehe hätte es wohl verdient, bei Erwähnung der unter dem Einfluß der Reformatoren im katholischen Lager erwachenden Bewegung zur Pflege des deutschen Kirchenliedes genannt zu werden (187) ; denn sein 'New Gesangbüchlein Geystlicher Lieder', bereits 1537 in Leipzig gedruckt, ist das erste deutsche katholische Kirchengesangbuch und die Grundlage späterer Sammlungen ähnlicher Art.

Im *zweiten Teil* orientiert Jungmann über 'Wesen und Gestaltungen der Messe in der kirchlichen Gemeinschaft' (I 215-324). Hier werden Fragen berührt und behandelt, die jeden Theologen und Seelsorger aufs höchste interessieren müssen. Es geht um die theologische Sicht, in der wir das Meßopfer betrachten, und um dessen lebendige Gestaltung unter möglichster Anteilnahme des gläubigen Volkes.

Nach einem knappen, trefflichen Überblick über die im Lauf der Geschichte gebräuchlich gewordenen 'Namen der Messe' (217-224) verspricht das Kapitel 'Sinn der Meßfeier. Messe und Kirche' (224-248), zum Kernproblem vorzustoßen. Erfreulicherweise geht Jungmann nicht von festgelegten Opferdefinitionen, sondern vom Geheimnis des Leidens und Sterbens Christi aus (225). Im Anschluß an P. Karl Rahner S. J. sieht er die eigentliche Opferhandlung in der Konsekration, insofern Christus

durch den Priester — 'ministerio sacerdotum', wie das Tridentinum sagt — den am Kreuz geopferten Leib und das am Kreuz vergossene Blut « an diesem Punkt des Raumes und der Zeit » wieder vor das Angesicht des Vaters hinstellt (234). Den eigentlichen Sinn der Meßfeier sieht aber Jungmann im Selbstopfer der Kirche : « Ja, dieses Selbstopfer der Kirche ist die eigentliche Bestimmung, der das eucharistische Geheimnis dienen soll » (241). « Die Handlung, durch die sie entscheidend zustande kommt, ist wiederum die Konsekration. Derselbe Akt, der das Opfer Christi verwirklicht, verwirklicht auch das Opfer der Kirche, nur mit dem Unterschied, daß das Opfer der Kirche vom Beginn der Messe an unterwegs ist und eben dadurch nun sein göttliches Siegel und seine Annahme erhält, daß in der Wandlung Christus es in seine Hände nimmt und es als sein Opfer unendlich geadelt dem himmlischen Vater darbringt » (242).

In den übrigen Kapiteln dieses wertvollen zweiten Teiles zeigt Jungmann in souveräner Beherrschung des Stoffes die verschiedene Entwicklung der Meßliturgie auf Grund der Rangstellung des Zelebranten und des Umfanges der Mitbeteiligung der Gläubigen. Die glänzende Darstellung der Konzelebration (249-253) stellt die heutigen Bemühungen um deren Wiederbelebung ins rechte Licht und verweist übereifrige, aus Mißverständnissen entstandene Vorstöße in die nötigen Schranken. In die liturgiegeschichtliche Betrachtung der Formen der Teilnahme des Volkes, der Zeit der Meßfeier und der räumlichen Voraussetzungen (6.-8. Kapitel flicht der Verf. kostbare Hinweise für die heutige Gestaltung der eucharistischen Opferfeier.

Im *dritten* und *vierten Teil* erklärt Jungmann die heilige Messe in ihrem rituellen Verlauf (3. Teil : Die Vormesse. I 325-610. — 4. Teil : Die Opfermesse. II 1-563). Als besonders aufschlußreich möchten wir nennen : die im Zusammenhang mit den Zwischengesängen der Vormesse gebotene schematisch-vergleichende Übersicht über die in unserer heutigen Liturgie gebräuchlichen fünf Formen responsorischer Gesänge (I 527) ; die interessanten Ausführungen über die noch zu wenig erforschte und bis jetzt nur ungenügend dargestellte Entwicklung des Meßstipendiums (II 29-31) und die Erklärung der 'Oratio super populum' mit Bezug auf die Bußdisziplin (II 521 f.).

Wertvoll sind vor allem auch Jungmanns praktische Anregungen : so der Wunsch, die Gläubigen möchten « im Bewußtsein des ihnen in Taufe und Firmung gewordenen Priestertums, wo dies möglich ist, die Reichung des Stipendiums ebenso nur als Anfang der Teilnahme an ihrem Meßopfer betrachten, wie es die Christen früherer Zeiten taten, wenn sie nicht nur ihre Gabe zum Altare brachten, sondern der Feier dann auch weiter folgten und den Leib des Herrn als Gegengabe in Empfang nahmen » (II 30 f.) ; die Belobigung des Brauches, daß mancherorts in der Gemeinschaftsmesse das Volk das ganze Vaterunser betet, da es ursprünglich das Kommuniongebet des Volkes sei (II 348 f. mit Anm. 61 und 62) ; der Rat an die Architekten, in der Anordnung und Linienführung die Kommunionbank mit dem Altar als dem eigentlichen 'Tisch des Herrn' in Verbindung zu bringen (II 456) ; die Anregung, bei länger dauernder Kommunionspendung

anstelle anderer Gesänge den zur Communio gehörenden Psalm zu singen (II 482 A.nm 43) ; die Unterstützung des von Papst Pius XII. im Rundschreiben 'Mediator Dei' belobigten Brauches, zur Kommunion grundsätzlich nur die in der gleichen Meßfeier gewandelten Gaben zu verwenden, damit der Zusammenhang zwischen Opfer und Mahl wieder seinen vollen, naturgemäßen Ausdruck findet (II 499).

Bei Vergleichen der römischen Meßzeremonien mit dem *Dominikanerritus* sind Jungmann ein paar Ungenauigkeiten unterlaufen : Das 'Dominus vobiscum' vor dem Kirchengebet und vor der Postcommunio wird von den Dominikanern nur dann auf der Epistelseite gebetet, wenn das allerheiligste Sakrament nicht auf dem Altar gegenwärtig ist (zu I 450 f. Anm. 25). — Die Weihnachtsvigilmesse und die drei Weihnachtsmessen des Dominikanermissale haben wohl noch eine Lectio vor der Epistel, doch werden Graduale und Alleluja nicht getrennt, sondern folgen beide auf die Epistel (zu I 489 Anm. 18). — In der Dominikanermesse heißt das Graduale heute noch 'Responsorium' (zu I 527 Anm. 40), wie auch der Introitus immer noch 'Officium' genannt wird (zu I 398 Anm. 3). — Die Kelchbereitung erfolgt im Dominikanerritus nur in der stillen Messe vor dem Staffelgebet ; im Amt und Hochamt wird sie vorgenommen, nachdem der Zelebrant das Alleluja oder den Tractus gebetet hat (zu II 71 Anm. 98). — Zum 'Lavabo' beten die Dominikaner vier Verse, d. h. bis 'gloriae tuae' (zu II 97 Anm. 28). — Beim 'Orate fratres' fehlt in der Dominikanermesse nicht der Nachsatz 'ut meum', sondern die Antwort : das 'Suscipiat' (zu II 101 Anm. 15). — Bei der Kommunionspendung gebrauchen auch die Dominikaner die Formel 'custodiat te' (zu II 475 Anm. 130). — Im Dominikanerorden werden heute noch an Weihnachten die Laudes in die Mitternachtsmesse eingefügt (zu II 483 f. Anm. 50 ; vgl. auch 528 Mitte).

Das Werk 'Missarum Sollemnia' wird bestimmt auf lange Zeit hinaus am zuverlässigsten über Entstehung und Entwicklung, sowie über Sinn und Bedeutung der römischen Messe in all ihren Gebeten und Zeremonien orientieren. Für Generationen wird es seinen Wert bewahren und sicher viel zum Verständnis und zum tieferen Erleben der heiligen Meßfeier beitragen, die uns ja das Kostbarste ist, was wir auf Erden haben.

Luzern. *Notker-M. Halmer* O. P.

Die Potenz-Akt-Lehre heute

Von Dr. Jos. ENDRES C. Ss. R.

1

Die Lehre von Potenz und Akt ist einer der tragenden Pfeiler der aristotelisch-thomistischen Philosophie. Nach dieser sind Potenz und Akt seinsaufbauende Elemente und führen dadurch im Bereich des Seienden die große Scheidung ein : Seiendes als reiner Akt, und Seiendes, in dem der Akt mit der Potenz verbunden, in sie aufgenommen und von ihr begrenzt ist. Potenz und Akt ermöglichen eine innere Einheit des Zusammengesetzten trotz der Vielheit und Verschiedenheit der es erstellenden Stücke ; Potenz und Akt erhellen den scheinbar paradoxen Vorgang des Werdens, der Zerstörung einer Einheit und der Bildung einer neuen ; Potenz und Akt spielen ebenfalls in der dynamischen Ordnung eine wichtige Rolle, allerdings in einer etwas andern Bedeutung ; mit Potenz und Akt als seinserstellenden Wirklichkeiten steht und fällt das wissenschaftlich-sichere, innerlich-notwendige Wissen über die Dinge, den Menschen und den Schöpfer.

Entsprechend der verschiedenen Zusammensetzung, die bei einem Seienden möglich ist — in der Daseinsordnung : Existenz-Essenz ; in der Wesensordnung, der substantiellen : Materie-Form, der akzidentellen : Substanz-Akzidenz —, sind Potenz und Akt nach Inhalt je verschieden. Immer aber hat diese seinserstellende Potenz mehr oder weniger den Charakter des Bestimmbaren, sie ist mehr oder weniger empfangend und daher unvollkommen. Der Akt hat die entgegengesetzten Eigenschaften. Neben der bestimmbaren, empfangenden Potenz gibt es eine andere mit teilweise andern Merkmalen. Sie ist nicht nur Leidens-, sondern auch Leistungsfähigkeit, eine reale Möglichkeit, nicht nur etwas zu werden, sondern auch zu bewirken. In der heutigen Wissenschaft ist die Potenz fast nur in diesem letzten Sinn bekannt ; die Potenz als empfangende, gestaltbare reale Möglichkeit ist aus dem Bewußtsein geschwunden, zum großen Nachteil für das Verständnis des Werdens und des Seienden, das wird. Hier ist jedoch nicht beabsichtigt, eine Lehre darzustellen, die schon oft und ausführlich behandelt worden ist.

Die Hauptschwierigkeit, die Potenz-Akt-Lehre der genannten philosophischen Richtung richtig zu verstehen, liegt, sofern Potenz und Akt die das Seiende in der Wesens- und Daseinsordnung erstellenden Elemente meinen, in diesen selbst und in der Natur des menschlichen Verstandes. Die Schwierigkeit läßt sich darum auch nicht beheben und veranlaßt manches schiefe Urteil. Diese Elemente sind nämlich nicht schon Ganzheiten, sondern ganzheitsbildende Teile. Der Verstand aber, dessen angepaßter Gegenstand das Sein, ein Ganzes ist, kann darum den Teil nicht anders als in seiner Beziehung zum Ganzen denken. Doch ist er dabei leicht geneigt, den Teil zu einem Ganzen umzuformen, mit andern Worten, ein 'id quo' zu einem 'id quod' zu machen.

Daß durch eine solche wesentliche Umdeutung ihres Sinnes die Theorie eine den Widerspruch herausfordernde Gestalt erhält, ist sehr begreiflich. Vor eine ähnliche Schwierigkeit sieht man sich heute bei der wissenschaftlichen Bewältigung der Elemente des Atoms gestellt, die als letzte physische Aufbaustücke des Körpers gelten müssen und ebenfalls keine Ganzheiten, keine Körper sind. Was der philosophischen Überlegung als notwendig erscheint, wird hier durch die Forschung als Tatsache bestätigt. Die kaum zu überwindende Neigung, diese inneratomaren Gebilde als fertige Körper aufzufassen, auf sie die unserer Körperwelt entnommenen Begriffe unverändert anzuwenden, führt zu Widersprüchen und diese zu dem resignierten Eingeständnis, es sei überhaupt unmöglich, realgültige Erkenntnis über diesen geheimnisvollen Bezirk der Dinge zu gewinnen. Denn wenn auch darauf hingewiesen wird, durch die neuentdeckte Welt sei keineswegs dem rationalen Erkennen, sondern nur gewissen Denkformen eine Grenze gesetzt [1], so meint man mit diesem Erkennen zunächst zwar nur das in sich eine reale Gültigkeit nicht beanspruchende mathematische Erkennen. Aber infolge einer positivistischen Haltung leugnet man nicht selten auch grundsätzlich die Möglichkeit, zu einer realgültigen Erkenntnis dieser subphysischen Welt zu kommen.

Obwohl man weiß, daß wirkliche Welt und sinnliche Erfahrungswelt sich nach ihrem Umfang längst nicht decken, bleibt man bei der Ansicht, nur das dieser Erfahrungswelt entnommene und für sie verfertigte Begriffsnetz vermittle wissenschaftliche Erkenntnis. Was durch seine Maschen gehe, sei alogisch und ließe sich nur in Zeichen und

[1] Vgl. W. Heisenberg, Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft, Leipzig 1943, 20/21.

Symbolen dem menschlichen Verständnis nahebringen. Das gilt für die sub- und metaphysische, für die unter- und übersinnliche Welt. In diesem Sinne ist der uneingeschränkte Geltungsanspruch der klassischen Physik noch nicht überwunden. Allerdings machen die Vertreter der exakten Wissenschaft selbst für den Bereich des eigentlich Physischen ein überraschendes Zugeständnis. Durch Relativitätstheorie und Atomphysik wird bestätigt, daß Begriffe wie Ort, Zeit, Masse in der ihnen durch die klassische Physik gegebenen Fassung in ihrer Anwendbarkeit beschränkt sind [1]. Das hat offenbar gemacht, daß diese Begriffe der exakten Wissenschaft an der Unschärfe und Unklarheit leiden, wie sie für die Begriffe des täglichen Lebens einfach hingenommen werden müssen. Doch ist mit ihrer Hilfe eine Verständigung unter den Menschen bis zu einem gewissen Grade möglich, die aber nur durch den Verzicht, die Tragfähigkeit dieser Begriffe genauer zu untersuchen, erreicht wird. Je unschärfer sie bleiben, um so größer ist ihr Gehalt an Realgeltung, je schärfer man sie faßt, um so mehr werden sie zu Idealformen, deren wirklicher Inhalt verschwindet. « Der Wahrheitsanspruch der klassischen Physik gilt also nur innerhalb der Grenzen, die durch die Unschärfe der in den Axiomen der klassischen Physik vorkommenden Begriffe gesteckt sind. » [2] Durch die angedeutete positivistische Haltung verzichtet die Naturwissenschaft grundlos auf das, was sie innerhalb ihres Rahmens zur Realerkenntnis der Welt, zur Erschließung des Seins, beisteuern könnte. Sie schafft zudem eine geistige Atmosphäre, die für die philosophische Lösung dieser Aufgabe schädlich ist, und sie legt zuweilen selbst philosophische Lösungen vor, die im Lichte des Seins besehen, nicht zu halten sind.

Sofern Potenz und Akt die seinserstellenden Elemente in der substantiellen Wesensordnung meinen, heißen sie Urstoff und substantielle Form. Die der Potenz eigene Unvollkommenheit, Unbestimmtheit und Gestaltbarkeit nimmt hier das größte Ausmaß und den größten Abstand von der Seinsvollkommenheit des Aktes an. Denn an sich entbehrt sie jeden Aktes, wenngleich sie niemals ohne einen solchen formenden und existenzverleihenden Akt in der Wirklichkeit besteht.

Die unter dem Namen 'Hylomorphismus' zusammengefaßte Lehre über diesen Urstoff und seine Form ist nicht nur deshalb von Bedeutung, weil sie nach ihren Vertretern die Vorgänge und deren Träger in dem Bereich des Seienden verständlich macht, der uns am nächsten steht,

[1] Vgl. Heisenberg, a. a. O. 39. [2] Heisenberg, a. a. O. 40.

der sich auf Grund seiner Struktur am meisten einem seinsmäßigen Verständnis widersetzt, und der dennoch, seitdem die Frage nach dem Sein erwachte, zuerst und immer wieder bevorzugter Gegenstand menschlicher Forschung war: die Körperwelt. Es ist das jene Welt, der der Mensch seine Begriffe entnimmt, sie ist auch, in der Form der allgemeinen Wesenheiten, der seinem Verstandeserkennen angepaßte Gegenstand. Somit zeigt sich in den menschlichen Begriffen eine ähnliche Zusammensetzung wie in den Körperwesen, und die ursprüngliche Bedeutung von Materie und Form wird in abgewandelter Bedeutung in ausgiebiger Weise angewandt. Man begegnet ihr z. B. in der Unterscheidung: Material- und Formalobjekt, in der Bezeichnung des Verstandes als Materie in Bezug auf seinen Gegenstand als Form und versucht mit ihrer Hilfe selbst Übernatürliches (und dessen Mangel) zu deuten (Sakramente, Tugend, Erbsünde).

2.

Die Potenz-Akt-Lehre im allgemeinen und die von Materie und Form im besondern werden von verschiedenen Seiten und aus verschiedenen Gründen angegriffen. Philosophen, denen die Ergebnisse der Naturwissenschaft bekannt sind, und Naturwissenschaftler, die philosophische Fragen stellen, lehnen sie ab als einen zeitlich bedingten, von dem als falsch, ungenügend und längst überholten physikalischen Weltbild einer vergangenen Zeit wesentlich abhängigen Erklärungsversuch.

Wer Erkenntnisse und Gesetze sucht, um die Dinge zu beherrschen, sie in den Dienst praktischer menschlicher Ziele zu stellen, muß enttäuscht vom Hylomorphismus werden. Dieser will weder das positive Wissen bereichern noch die Praxis erleichtern, sondern die Erscheinungen und das in diesen Erscheinende aus letzten Gründen verständlich machen. Wer den steten, die Welt systematisch weiter erschließenden Fortschritt der Naturwissenschaften mit der seit Aristoteles gleichlautenden, inhaltsarmen Welterklärung: Materie-Form vergleicht, kann sich des Unbehagens und des Zweifels kaum erwehren. Wer auf die Frage nach dem letzten 'Warum' der Erscheinungen in unserer Welt verzichtet, kann auch gut auf den Hylomorphismus verzichten. Und wer ihn nur im Zerrbild kennt oder sich ein solches von ihm macht, der hat noch leichteres Spiel.

Bei N. Hartmann z. B. erscheint Gedankengut der aristotelisch-thomistischen Philosophie zuweilen in vereinfachter und zurecht ge-

stutzter Form, wie etwa die Essenz-Existenz-Lehre [1] und auch der Potenz-Akt-Begriff, sofern er als Erklärungsmittel für das Werden dient [2]. Wie Hartmann die alte Lehre wiedergibt, treten Potenz und Akt, nicht wie Materie und Form verbunden, sondern getrennt auf. Es entgeht ihm dabei zunächst, daß diese beiden Konstitutivprinzipien des Seienden selbst den Modus von Potenz und Akt haben. Neben dem Wirklichen soll nun innerhalb der realen Welt das Potentielle, das Mögliche stehen. Ein Mögliches in solcher Form führe aber ein Gespensterdasein. Ein solches Gespenst sei z. B. der Same. Er sei nur mögliche Pflanze, habe kein eigenes Eidos, sondern nur das der Pflanze, und dieses sei in ihm noch nicht verwirklicht.

Ohne Zweifel könnte man ein solches für sich seiendes Mögliche nicht treffender kennzeichnen als Hartmann es hier tut. Seiendes ist stets geformt, bestimmt, individualisiert, dadurch vom Nichts und jedem andern Seienden eindeutig unterschieden. Daß etwas, was nur Anlage auf ein Eidos ist, ohne dieses den Akt des Daseins haben könnte, ist ein Widerspruch. So aber hat man das Mögliche auch nicht verstanden. Man darf die dem Möglichen zugeschriebene Realität nicht als einen eigenen Daseinsakt des Möglichen deuten. Die reale Möglichkeit hat nur in Verbindung mit der Form, mit der zusammen sie das Ganze bildet, den Akt des Daseins; nur in diesem Ganzen ist sie, sie existiert nur in dem Ganzen und durch das Ganze. Halbseiendes besteht nicht neben dem Seienden, sondern nur an diesem. Das id quo ist nur durch das id quod und in diesem wirklich. Potenz und Akt teilen nicht das Seiende derart, daß auf der einen Seite das 'bloße' Mögliche, das Mögliche ohne den Akt des Eidos und doch mit dem Akt des Daseins verbunden, auf der andern Seite der Akt des Eidos wiederum mit dem des Daseins stände. Der Same, der eine reale Möglichkeit zum Baum, mögliches Baumsein ist, ist zuerst eine abgeschlossene Substanz, physikalisch aus bestimmten Stoffen, metaphysisch aus Materie und Form zusammengesetzt. Sie ist fertig, auch wenn niemals eine Pflanze aus ihr wird. Im Wesen dieser Substanz ist aber dazu noch die Entwicklungsmöglichkeit zu einer Pflanze eingeschlossen. Sie ist also kein Halbseiendes neben Seiendem, und die Möglichkeit, die sie ist, oder besser, die sie hat, verliert somit das Gespensterdasein.

Der Potenz-Akt-Begriff, den Aristoteles zur Erklärung des Werdens

[1] Nic. Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie, Leipzig 1935, 88 ff.
[2] Nic. Hartmann, Möglichkeit und Wirklichkeit, Leipzig 1938, 5 ff.

eingeführt hat, soll sodann nach Hartmann diesen Vorgang gar nicht erklären können. Die Potenz läge nämlich vor, der Akt nach dem Werden, und das Werden, das gedeutet werden soll, gehe leer aus. Das wäre dann freilich der Fall, wenn das Werden durch Potenz und Akt gedeutet würde, sofern diese unverbunden sind. Solange aber die in einem Seienden bestehende Potenz zu einem bestimmten Formakt mit diesem noch gar nicht verbunden ist, ist noch kein Werden da. Ist sie mit diesem Akt ganz und endgültig verbunden, ist das Werden nicht mehr da. Das Werden liegt zwischen beiden Stadien, liegt in der eigenartigen Verbundenheit von Potenz und Akt: so, daß die Potenz mehr ist als bloße Potenz und weniger als durch den Akt vollbestimmte, ganz geformte Potenz. Werden ist das Ergriffensein einer Potenz durch einen Formakt in der Weise, daß die ergriffene, darum schon geformte Potenz einer weiteren Formung nicht nur fähig ist, sondern sie auch fordert. Werden ist ein Vorgang, in dem die Potenz aus ihrer Ruhe als Mangel schon herausgeführt und noch nicht in die gesättigte Ruhe des Besitzenden eingeführt ist. Sie ist schon durch die Form bereichert, aber so, daß sie weiter bereichert und erfüllt werden muß. Werden ist das Herausgezeugtwerden der Form aus einem potentiellen Untergrund. Substantielles Werden ist der Weg, auf dem der Logos eines Naturdinges, das Eidos zu leibhaft körperlicher Verwirklichung kommt. Dabei ist es selbst die aktualisierungsmächtige Potenz, die mit Hilfe werkzeuglicher Ursachen sich selbst aus einem potenziellen Untergrund heraus erzeugt, sich vom Dynamischen in die Form des Physischen übersetzt. Die Alten haben den Werdevorgang in einen kurzen, alles enthaltenden, doch ob seiner Kürze nicht leicht verständlichen Satz gefaßt: Werden ist die Wirklichkeit des Möglichen als solchen.

H. E. Hengstenberg[1] findet eine große Schwäche in der aristotelischen Deutung des Körperdinges als einer aus Materie und Form, Substanz und Akzidens, Wesenheit und Dasein aufgebauten Wirklichkeit. Die Schwäche liege in dem damit in das Ding hineingetragenen Dualismus. Hier sind wenigstens die einzelnen Bestimmungsstücke richtig angegeben. Richtig ist ebenfalls, daß da nach verschiedenen Seiten hin ein Dualismus vorliegt und daß der Dualismus offenbar eine Schwäche ist. Aber diese liegt nicht in der Theorie über das Sein,

[1] H. E. Rengstenberg, Zur Revision des Seinsbegriffs, Phil. Jahrbuch, 59. Bd. (1949) 19 ff.

sondern im Sein der Theorie, in der mit der Theorie gemeinten Sache. In diese wird nicht nachträglich ein Dualismus hineingetragen, er wird aus ihr herausgelesen. Das Körperding ist seinem Seinsgehalt nach schwach. Die Schwäche, die in ihm als kontingentem Seienden liegt, ist eine, von uns nur zu oft schmerzlich erlebte Tatsache. Aber das Brüchige der entstehenden und vergehenden Körperdinge, die Armut, die darin liegt, daß der Vollkommenheitsgehalt einer bestimmten Wesensart über eine unübersehbare Menge von Einzeldingen verteilt ist, wodurch diese noch unter einer neuen Hinsicht zu einem Seienden durch Teilhabe werden — schon ihr Daseinsakt ist Sein durch Teilhabe —, sodann der dem Wesensgehalt entsprechende, nach ihm bemessene, widerrufliche Akt des Daseins, der unendliche Abstand, der sich so zwischen das kontingent und notwendig Seiende schiebt und beide unverwechselbar voneinander scheidet, wie sollte das zustande kommen, ohne eine oder gar mehrfache Zusammensetzung des betreffenden Seienden ? Gewiß ist das nicht der einzige Lösungsversuch, aber es ist nicht leicht, einen bessern aufzutreiben.

Ist das Zusammengesetzte auch ein schwaches Sein, so kann es trotzdem eine wirkliche Einheit bilden : wenn nämlich die Teile aufeinander hingeordnet sind, zueinander passen, sich gegenseitig 'ergänzen', wenn sie nur in dem Ganzen und durch das Ganze, zu dem sie sich ergänzen, Bestand und Dasein haben. Also aber geschieht es, wenn sie im Verhältnis von Potenz und Akt im Sinne der alten Lehre stehen. Hengstenberg deutet diese Theorie aber nicht, wie ihre Meister sie verstanden haben. Nach seiner Deutung ließe man das Körperganze von außen her zusammengesetzt sein, machte es zu einem Ergebnis, einer Summe schon bestehender, sich nun zusammenfindender Stücke. Diese 'Komposition' will er durch eine 'Konstitution' ersetzen, d. h. die Teile werden hier innerhalb des schon immer wirksamen Ganzen von diesem zusammengestellt, sie gehen durch diese Bewegung von innen heraus aufeinander zu. In diesem, ihrem richtigen Teil, stimmt die Konstitutionstheorie mit der alten, recht verstandenen Kompositionslehre überein. Hengstenberg ist nicht der erste, der diese darum kritisiert, weil er das id quo als ein id quod gedacht hat. Aus der Verbindung solcher Ganzheiten ergibt sich allerdings keine wirkliche, von innen heraus gefügte Einheit, sondern nur die äußerliche Verbindung und Überwindung einer Vielheit. Ex ente non fit ens, das ist eine alte, durch nichts zu widerlegende Einsicht.

Ein weiterer Grund für den 'kompositorischen' Charakter des nach

aristotelischer Lehre aus Materie und Form zusammengesetzten Seins läge nach Hengstenberg darin, daß Materie und Form einander 'einschränken', wie die Theorie behauptet. Von sich aus sei die Form uneingeschränkt, 'gleichgültig' gegen diese oder jene Materie, und ebenso gleichgültig sei die an sich unbegrenzte Möglichkeit der Materie hinsichtlich dieser oder jener Form. Das gilt in der Tat für beide 'an sich', das ist abstrakt betrachtet. Es liegt weder im 'Wesen' einer substantiellen Form mit dieser Materie, noch im 'Wesen' der Materie, mit einer bestimmten Form verbunden zu sein. Aber in der Wirklichkeit gibt es solche 'An sich', solche Abstracta nicht. In der konkreten Wirklichkeit sind Materie und Form weder uneingeschränkt oder gleichgültig gegeneinander, noch wird das von ihnen im aristotelischen Hylomorphismus behauptet. Nach diesem sind beide, infolge der im Werdevorgang wirkenden Kräfte, innerlich aufeinander bezogen, aufeinander abgestimmt, sie entsprechen sich und fordern sich. Die jeweilige substantielle Form eines Körperdinges ist jene, welche die Materie auf Grund ihres Zustandes hier und jetzt verlangt, sie ist keineswegs gleichgültig gegen diese Form, als könnte sie in ihrer konkreten Verfassung genau so gut auch eine andere haben. Beide bilden eine echte, innere Einheit, ohne daß da Nähte sichtbar blieben. Unter dieser Einheit und trotz dieser Einheit bleibt die Materie allerdings das, was sie ist : Anlagemöglichkeit, Aufnahmefähigkeit für jedwede substantielle Körperform. Das heißt, sie kann unter dem Einfluß bestimmter Wirkursachen ihre jetzige Form aus sich entlassen und eine neue aufnehmen. Die Einheit, die sie mitbegründet, mag noch so fest gefügt sein, sie bleibt, eben wegen der Materie, löslich, ist zerstörbar. Und weil sogar eine tatsächliche Lösung immer wieder stattfindet, wird es offenbar, daß die Einheit nicht in Einfachheit bestehen kann, daß sie das Ergebnis einer Zusammensetzung ist. Das im Wesen zusammengesetzte Seiende ist ein schwaches Sein, es ist nicht ganz es selbst, ist nicht ganz in sich selbst, sondern ist ausgebreitet, und der Wesensdualismus ist die Wurzel weiterer Zusammensetzungen. Das Körperding, dessen Realität wir nicht selten in einer brutalen Weise erleben, hat den geringsten Seinsgehalt, hat am wenigsten Dichte und Identität, es ist in seinen Teilen bis zu einem gewissen Grade außer sich, ohne jedoch dadurch seine Einheit zu verlieren, es ist nicht ganz es selbst, ohne deshalb ganz ein anderes zu werden, es ist schlechthin teilbar, bei letzter, absoluter Unteilbarkeit. Das, was so selbstverständlich scheint, ist am wenigsten selbstverständlich in des Wortes verschiedenster Bedeutung ; was viele

am besten zu kennen meinen, ist am wenigsten erkennbar. Die Potentialität in der Gestalt der Materie, dieses Zwischenglied zwischen dem Nichts und dem Sein als Akt setzt unserm erkenntnismäßigen Bewältigungsversuch einen unüberwindlichen Widerstand entgegen.

Wenn nach Hengstenberg aus dem Materie-Form-Dualismus die extremen Systeme des Materialismus einerseits und des Idealismus anderseits entstanden sind, so folgt daraus keineswegs etwas gegen die Richtigkeit der Theorie. Jeder Irrtum lebt ja schließlich von der Wahrheit, ist die Entstellung einer Wahrheit, hier die Verallgemeinerung einer Seite der Wahrheit, und zwar so, daß ein Extrem das andere nach sich zieht. [1]

3

Zahlreicher und für viele überzeugender sind die Gründe, die man von der naturwissenschaftlichen Erkenntnis her gegen den Hylomorphismus vorbringt, besonders, wenn man ihn auf den unbelebten Körper anwendet [2].

Die Bedeutung der naturwissenschaftlichen Forschungsergebnisse für die philosophische Erklärung der Körperwelt wird von den Vertretern der scholastischen Naturphilosophie im allgemeinen und denen des Hylomorphismus im besondern nicht selten unterschätzt. Man meint,

[1] Wer das Körperding zur untersten Schicht des Seienden rechnet und entsprechend wertet, ist erstaunt, bei einem Philosophen wie J. P. Sartre (vgl. L'Etre et le Néant, Paris 1943) der entgegengesetzten Ansicht zu begegnen. Nach ihm ist das Sein der Dinge das Sein an sich. Es hat Inhärenz zu sich selbst ohne die geringste Distanz (32), Koinzidenz und Identität mit sich selbst ohne Dualität (116. 118). Es ist die Fülle des Seins, hat die größte Dichte, enthält keine Möglichkeit, ist, was es ist. Es hat einen unbedingten Vorrang vor dem Nichts, hat volle Positivität (58). Erst durch das Für-sich erscheint die Negation (54. 58). Für-sich ist aber die Seinsform des Menschen. Dieser muß erst zu dem werden, was er ist; er ist, was er nicht ist, und ist nicht, was er ist (33). Das Für-sich-Sein erscheint als dialektische Einheit, die zugleich Zweiheit ist, immer schwankend zwischen Vielfalt und Synthese. Das Für-sich ist in sich selbst gespalten durch ein reines Nichts (120). Es *ist* eigentlich in keinem Augenblick, es arbeitet beständig an seiner Ganzheit, doch entzieht sich diese ihm beständig (196). Was dem Für-sich-Sein fehlt, ist das An-sich, es strebt danach, dessen Seinsdichte zu gewinnen, ohne daß es ihm gelingt, sie zu erreichen. Diese Deutung ist in etwa nur dann zu verstehen, wenn man beachtet, daß Sartre in seiner Dingbeschreibung bei dem stehen bleibt, was die Sinne berichten, und daß seine phänomenologische Deutung des Bewußtseins nicht einmal das ganze Phänomen erfaßt.

[2] Neuere Gegner des Hylomorphismus und ihre Beweise finden sich zusammengestellt in dem kenntnisreichen Buch von Julius Seiler, Philosophie der unbelebten Natur, Olten 1948, dessen Hauptwert wir allerdings nicht im Philosophischen sehen.

die mit den bloßen Sinnen erfaßten Vorgänge in der Körperwelt reichten aus, um den Hylomorphismus als sichere Lehre aufzustellen. Nun wird jede Wissenschaft ihr Formalobjekt umso besser fassen und erforschen können, je vollkommener ihr das Materialobjekt bekannt ist. Das gilt auch für die Naturphilosophie, welche die Veränderung als solche und das Wesen der veränderlichen Körperdinge zu erklären sucht. Wie wenig aber von dem ungeheuren Reichtum der Kräfte, Vorgänge und Beziehungen in der Körperwelt durch die bloßen Sinne berichtet wird, zeigen gerade die Ergebnisse der Naturwissenschaften, die nicht nur das Wissen über die den Sinnen unmittelbar zugängliche raum-zeitliche Welt bereichert, sondern dazu noch eine neue, sinnlich nur mittelbar erfaßbare Welt entdeckt haben. Hier zeigt sich, welches Maß an Arbeit die Naturwissenschaft der Philosophie abgenommen hat und wieviel besser sie die Phänomene aufzuzeigen imstande ist. Was die Naturwissenschaft an Tatsachen bietet, darf darum von der Naturphilosophie nicht einfach übergangen werden, wie vorsichtig sie sich auch immer naturwissenschaftlichen Erklärungen gegenüber verhalten mag. Über die Existenz einer inneratomaren, subphysischen Welt, über das, was man Elektronen, Neutronen, Positronen usw. nennt, über die Tatsache dort geltender besonderer Gesetze, wie sie sich z. B. im Wirkungsquant offenbaren, kann kein vernünftiger Zweifel mehr bestehen. In dieser Kleinwelt spielen sich Vorgänge ab, sind Energien aufgespeichert und wirksam, daß für eine Passivität der Materie überhaupt kein Raum mehr zu bestehen scheint. Die Trägheit der Masse, « nahe besehen, einer der geheimnisvollsten, aufregendsten Momente im Sein und Gebaren der Materie », ist eine Kraft. Man stellt sogar die Gleichung auf : Materie ist Energie. Auch der fertige physische Körper « stellt insofern schon an sich selbst einen Kraftvorrat dar, als er — mag er ruhen oder in Bewegung versetzt sein —, dem äußeren Raum dynamisch vermählt ist. Er nimmt den Raum nicht nur faktisch ein, sondern er ist kraftmäßig in ihn eingesenkt » [1].

Nun gibt es Philosophen, die, um diese Tatsachen wissend, dennoch den Hylomorphismus aufrechthalten. Nach wie vor stützen sie sich dabei auf jene Veränderungen, die das Wesen ihres Trägers verwandeln und darum substantielle Veränderungen heißen. Wenn die Naturwissenschaft auch nicht den Körper als Substanz und eine Veränderung nicht als substantielle kennt und nicht zu kennen braucht, so weiß sie doch

[1] H. Conrad-Martius, Der Selbstaufbau der Natur, Hamburg 1944, 277.

Eigenschaften und Verhaltungsweisen anzugeben, aus denen ein Körper als eine Substanz und eine Veränderung als eine substantielle erschlossen werden kann. So ergibt sich z. B. aus dem erfahrungsmäßig festgestellten Widerstand der Atome gegen die Entropie, daß die Aufbauelemente des Atoms nicht nur auf das Ganze abzielende Tätigkeiten setzen, wie die einzelnen Körper im Universum, sondern daß diese Tätigkeiten auch aus dem Ganzen kommen, aus einer nicht mechanischen, sondern naturhaft-ganzheitlichen Notwendigkeit erfließen, daß der Vergleich mit dem Verhalten eines Lebewesens naheliegt und sich der Begriff einer substantiellen Einheit aufdrängt [1]. — Damit ist freilich nicht gesagt, daß im Unbelebten nur die einzelnen Atome als Substanzen anzusehen und die darüber und daraus sich aufbauenden Einheiten der Moleküle und des Großkörpers nur als lockere, äußere Verbindungen zu denken wären. — Läßt sich das Verhalten eines Körpers nur aus ihnen als einer Ganzheit erklären, dann ist ein solcher Körper auch ein Ganzes, ein Naturding, eine Substanz. Dieser ist es eigen, sich immer irgendwie von innen heraus, aus eigenen Kräften und nach eigenen Gesetzen zu erzeugen und aufzubauen, wie es im belebten Körper am vollkommensten geschieht. Ein solcher Vorgang ist nicht faßbar ohne eine Grundlage, aus der heraus gezeugt, und nicht ohne eine Kraft, die daraus das Ganze zeugt. Wo Merkmalgruppen und Verhaltensweisen vorliegen, die beständig sind und sich nicht durch stetige Steigerung oder Verminderung in andere überführen lassen, muß man den hinreichenden Grund für ein solches Verhalten in substantiell verschiedenen Trägern sehen. Solche Verschiedenheit besteht nun nicht allein zwischen belebten und unbelebten Körpern, sondern auch innerhalb der unbelebten Welt. Grundsätzlich muß eine überatomare, substantielle Einheit innerhalb des gleichen Körpers und eine substantielle Verschiedenheit zwischen mehreren Körpern vom philosophischen Atomismus verworfen werden. Bauen sich nämlich die großen Körper aus kleinen Körpern auf und sind diese letzteren unzusammengesetzte, unteilbare Ganzheiten, dann können sie nicht wiederum ein echtes Ganzes bilden: ex ente non fit ens. Sind sie alle in sich gleich und nur in ihrer Anordnung verschieden, dann reicht diese Verschiedenheit nicht aus, wesenhaft verschiedene Substanzen anzunehmen. Der Atomismus als eine philosophische Welterklärung ist der Versuch, die begrifflich unmögliche Veränderung des Seins als solchen, mit der Tatsache sinnlich

[1] Vgl. Zeno Bucher, Die Innenwelt der Atome, Luzern 1946, 264 ff.

erfaßter Veränderungen zu versöhnen, Parmenides nicht gegen Heraklit auszuspielen, sondern beide zu verbinden, wofür, um die allein zugelassene Ortsbewegung zu ermöglichen, der Raum als ein existierendes Nicht-sein eingeführt werden mußte. Die mit dieser Deutung notwendig gewordene rein mechanische Erklärung des Geschehens innerhalb der Körperwelt ist durch die heutige Naturwissenschaft in ihrem uneingeschränkten Geltungsanspruch erschüttert. Sie mußte nicht nur im Belebten, sondern auch im eigentlichen Bereich des Mechanismus, im Unbelebten, auf weite Strecken hin einer andern, durch die Tatsachen geforderten nichtmechanischen Erklärung weichen, sodaß fürderhin weder der Körper als Urwirklichkeit noch die mechanische Bewegung als Grundvorgang betrachtet werden können.

Um die Materie-Form-Einheit des unbelebten Körperwesens zu beweisen, führt man an erster Stelle jene Veränderung an, deren substantieller Charakter besonders deutlich ist : die Veränderung, der ein unbelebter Körper unterliegt, wenn er in einen belebten übernommen und aufgenommen wird, oder wenn ein belebter Körper durch den Verlust des Lebens wieder auf die tiefere Schicht des Unbelebten sinkt [1]. Der von der scholastischen Philosophie zu allen Zeiten angenommene Wesensunterschied zwischen beiden Seinsbereichen findet durch die neueren Forschungsergebnisse heute eine überraschende Bestätigung, und damit ist eine alte Einsicht auf neuem, den modernen Menschen ansprechenderen und überzeugenderen Wege : durch das Experiment, zurückgewonnen worden [2]. Auf jenem angegebenen Wege wird zunächst die Materie-Form-Zusammensetzung der Körper aufgezeigt, die in einen lebendigen Organismus aufgenommen werden können oder in die ein solcher Organismus beim Tode auseinanderfällt. Mittels eines Analogieschlusses von diesen unbelebten Körpern auf alle andern wird jene Zusammensetzung dann auch von allen ausgesagt. Es wäre noch ein zweiter Analogieschluß denkbar : wenn sich die, eine Unvollkommenheit enthaltende Matiere-Form-Zusammensetzung auf der höheren Seinsstufe der Lebewesen findet, wie ja auch von solchen zugegeben wird, die den Hylomorphismus für den Bereich des Unbelebten ablehnen, dann muß diese Unvollkommenheit umso mehr im Wesen der einer

[1] P. Hounen, Cosmologia, Romae 1945.

[2] Allerdings sind die genaueren naturwissenschaftlichen Erklärungen der Lebensvorgänge im Organismus manchmal ungenügend und den Tatsachen nicht entsprechend. Vgl. H. Conrad-Martius, Der Selbstaufbau ...

tieferen Seinsschicht angehörenden Dinge enthalten sein. Mit andern Worten: auch sie müssen dann aus Materie und Form bestehen.

Außerdem ergibt sich die angegebene Zusammensetzung aus der, wenigstens theoretischen Möglichkeit, die bekannten chemischen Elemente ineinander überzuführen. Befinden sich aber unter diesen nur einige, die die Materie als Wesensbestandteil haben, dann folgt nicht nur, daß auch alle andern zusammengesetzt sind, sondern daß sie auch die gleiche Materie haben. Diese Überführbarkeit des einen Körpers in einen andern, der Materie in Energie und der verschiedenen Energieformen ineinander zeigen wieder das Gleichsein aller Körper 'im Grunde'. Und weil es sich dabei nicht um rein äußerliche Umformungen, einen bloßen Wechsel der Erscheinungsform, sondern um einen inneren Formenwandel handelt, muß der gemeinsame Grund, der im Vergehenden das Vergehen übersteht und im Entstehenden als etwas schon Bestandenes wieder auftritt, die Eigenschaften haben, die man der ersten Materie zuschreibt.

Auch unabhängig von Wesensveränderungen hat man den Hylomorphismus zu begründen versucht: aus der dem Körper eigenen von seinem Wesen geforderten Daseinsform. Diese ist etwas Fließendes, ein beständiges Werden, das jedoch das Wesen selbst nicht erfaßt, es unverändert läßt. Ein Wesen, das einerseits Grund der Identität des Körpers, seiner Beharrung und anderseits Grund der fließenden, sich ständig verändernden Daseinsform ist, muß aus entsprechend verschiedenen Elementen bestehen, die je unselbständig sowohl die Ganzheit wie das Werden, die Bestimmtheit und die Bestimmbarkeit des Körpers erklären, die, mit andern Worten, die Eigenschaften der ersten Materie und der substantiellen Form besitzen [1].

Auf diese Ansatz- und Ausgangspunkte ist darum hinzuweisen, weil behauptet worden ist, die Materie-Form-Lehre gründe an erster Stelle auf der Gegenständlichkeit der sogenannten sekundären Sinnesqualitäten und hänge somit letztlich an der erkenntniskritischen Frage: naiver oder kritischer Realismus. « Es scheint geradezu, daß dies *der entscheidende Gesichtspunkt ist in der Hylomorphismusfrage* ... » [2]

Wer sich darum zu dem sogenannten kritischen Realismus bekenne, also die Gegenständlichkeit jener Qualitäten leugnet, müsse auch den Hylomorphismus (für die Welt des Unbelebten) ablehnen. Durchaus

[1] Vgl. F. Renoirte, Critique des Sciences et de Cosmologie, Louvain 1947, 223.
[2] Julius Seiler, a. a. O. 427.

nicht! Die quantitative und qualitative Veränderung, auf die der Hylomorphismus sich beruft, ist etwas Objektives, auch wenn man jenen Qualitäten die Objektivität absprechen zu müssen glaubt. Außer den sekundären gibt es noch andere Qualitäten. Sind die sekundären auch als solche nicht in den Dingen, so sind sie es doch ihren Ursachen nach, und diese Ursachen gehören ebenfalls zu den veränderlichen Bestimmtheiten am Körperding. So scheint uns das erkenntniskritische Anliegen in der dargelegten Form ein ganz nebensächlicher Gesichtspunkt in der Hylomorphismusfrage und darum können wir der andern Behauptung ebenfalls nicht zustimmen: « Sind die sekundären Qualitäten objektive Merkmale der Körper ..., wird man im Hylomorphismus die einzige berechtigte Theorie erblicken dürfen » (427). Und endlich scheint es übertrieben, wenn gesagt wird: « Sind diese Qualitäten objektiv zu bewerten, dann vermag die Physik keinen Beitrag zu ihrer Erklärung zu leisten » (427). Denn auch dann könnte die Physik das mit diesen Qualitäten verbundene Quantitative erklären, wie sie es tatsächlich innerhalb des Rahmens der von ihr gesuchten Erklärungen tut. Die Betrachtung der Qualitäten unter dieser Rücksicht, die Übersetzung des Qualitativen ins Quantitative ist, wie Heisenberg richtig bemerkt, « der Verzicht auf das 'unmittelbare' Verständnis der Qualitäten ». Es bedeutet aber nicht notwendig auch die Leugnung dieser Qualitäten. « Wie Bohr hervorgehoben hat, ist es nicht mehr richtig zu behaupten: die Qualitäten der Körperwelt seien auf die Geometrie der Atome reduziert ... In unserer Erfahrung sind Qualitäten wie Farbe, Geruch, Geschmack ebenso unmittelbare Gegebenheiten wie Gestalt und Bewegung. Beraubt man die Atome dieser Qualitäten — in dieser Abstraktion liegt eben die Stärke der Atomhypothese —, so verzichtet man von vornherein darauf, die Qualitäten der Dinge durch Benützung der Atomvorstellung im eigentlichen Sinn des Wortes zu 'verstehen' ... Die qualitative Vielfältigkeit der Welt wird nicht 'erklärt' durch die Reduktion auf die Mannigfaltigkeit geometrischer Konfigurationen ... Der in der Atomvorstellung erfüllte Wunsch, die sinnlichen Qualitäten der Dinge, wie Farbe und Härte durch Analyse auf geometrische Konfigurationen abzubilden, erzwingt den Verzicht darauf, das Wesen dieser Qualitäten durch Naturwissenschaft zu erklären. »[1]

Doch nicht nur hinsichtlich dieser Qualitäten muß sich die Naturwissenschaft eine Wesenserkenntnis versagen, sie muß es hinsichtlich

[1] Heisenberg, a. a. O. 26/27; vgl. S. 33. 36.

alles dessen, was sie untersucht. Eigentlich geht es hier auch gar nicht um solche Wesenserkenntnis im philosophischen Sinn, und bis zum Wesentlichen, dem Übersinnlichen tragen auch ihre Forschungsmittel nicht. Kein Wunder darum, daß ihr noch nichts begegnet ist, was die Eigenschaften des Urstoffs trüge.

Wohl ist es der Naturwissenschaft gelungen, aufzuzeigen, daß das Wesen der Körper nicht in dem besteht, worin der philosophische Atomismus es gesehen hat. Sie ist selbst über dessen letzte Ganzheiten hinausgekommen, sie hat gezeigt, daß diese keineswegs das Letzte, daß sie nicht einfach, und darum unteilbar sind, daß es noch etwas anderes gibt, als eine durch Druck und Stoß verursachte, nach den Gesetzen der Trägheit und Schwere ablaufende Ortsbewegung. Jene Ganzheit wurde aufgespalten, es wurden Elemente festgestellt, die diese Ganzheit erst erstellen, die selbst nicht mehr Ganzheiten, keine Körper mehr im physikalischen Sinne sind, einer andern Ordnung angehören und andern Gesetzen unterstehen als die Dinge der raumzeitlichen Welt. Es wurde ferner festgestellt, daß es neben der mechanischen Bewegung noch andere Formen gibt, daß die kinetische Energie eine neben andern und nicht einmal die erste ist.

Man ist berechtigt anzunehmen, daß in den Elementen des Atoms die physikalisch letzten Aufbausteine der Körperwelt gefunden sind. Weil die Gesetze, denen sie gehorchen, auch die der letzten Lichteinheiten, der Photone sind, rückt ebenfalls das Licht, das die klassische Physik noch als einen Sonderfall betrachten mußte, in die Einheit der physischen Welt. Sind deren Bestandteile auch nicht unmittelbar den Sinnen zugänglich, so gehören sie doch mittelbar zum sinnlich Wahrnehmbaren. Sie können gemessen und berechnet werden, lassen sich in einem Modell darstellen. Das aber ist beim Wesen und den Wesensteilen grundsätzlich unmöglich, sie sind an sich übersinnlich.

Hat darum die Physik auch die letzten Bestandteile des Körpers und alle seine Gesetze aufgefunden, dann hat sie damit noch keine Antwort auf die philosophische Frage nach dem Sein des Körpers gegeben. Aus einem ähnlichen Grunde stößt sie nicht auf dieses Sein, wie der Chirurg bei seiner Arbeit nicht die Seele findet. Es muß deshalb auch als abwegig gelten, in einem von der Naturwissenschaft entdeckten Element den Urstoff der Naturphilosophie zu sehen, als welchen man den Atomkern des Wasserstoffs gelegentlich bezeichnet hat.

Gewiß will die Naturwissenschaft nicht nur Tatsachen registrieren. Sie will auch erklären, will die Gesetze finden, unter denen Tatsachen

und Vorgänge stehen, will das Große in seine kleinsten und letzten Bestandteile zerlegen. Aber so tief dieser Weg sie immer in die Dinge führt, sie bleibt, selbst im Atominnern, an der Oberfläche, und gibt nur 'oberflächliche' Erklärungen. Das ist nicht in wertender, sondern in seinsmäßiger Bedeutung zu verstehen. Gegenstand der Naturwissenschaft ist das unmittelbar oder wenigstens mittelbar sinnlich Wahrnehmbare. Und zwar untersucht sie dieses im Unterschied zur Philosophie unter der Rücksicht des Wahrnehmbaren. Sie mißt, sie berechnet, sie bietet Modelle, mathematische Symbole und Gesetze. Ein neuer Erfahrungsbereich scheint ihr dann erst verstanden, wenn die ihn beherrschenden Gesetze mathematisch formuliert sind. Wohl werden da in vielen Fällen hohe Anforderungen an die Vorstellungskraft gestellt, aber der Bereich des Ausgedehnten, des irgendwie Vorstellbaren ist damit nicht verlassen. Auf diese Weise und in diesem Sinne wird gesagt, was Licht, Kraft, Energie und Masse sind. Für die Praxis, für physikalische, vor allem relativitätstheoretische Umrechnungsmöglichkeit mag das von großem Vorteil sein, aber diese Gleichungen sind nicht in einem ontologischen Sinne zu verstehen. Es handelt sich um Maßbestimmungen, nicht um Sachbestimmungen; es wird nicht gesagt, was z. B. die Kraft ist, sondern wie sie gemessen wird. Auch wenn Masse der Energie gleichgesetzt wird, kann man den ontologischen Unterschied zwischen beiden nicht beseitigen. Daß auch physikalisch der Unterschied zwischen Masse, nämlich der durch das Gewicht der Materie gemessenen, sogenannten Ruhemasse und der Energie nicht aufgehoben werden kann, « sieht man daraus, daß in die Äquivalenzformeln die Ruhemasse als das, was am Körper *nicht* in reine Energie aufgelöst werden kann, immer mit eingeht »[1]. Und wenn der Naturwissenschaft auch die staunenswerte Tat gelingt, in den Maxwell'schen Gleichungen die nach kontinuitätsphysischen Begriffen widerspruchsvolle Doppelnatur des Lichtes zu beherrschen, so kann das doch nicht eine ontologisch letzte Erklärung sein.

Aber die heutige Physik hat den uneingeschränkten Geltungsanspruch der klassischen Physik ganz aufgegeben. Zwar sieht auch sie, gleich jener, in der mathematischen Fassung eines Gesetzes das Ideal, aber sie behauptet nicht mehr von sich, die letzte Welterklärung geben zu können. Es wurde schon gesagt, daß nicht wenige Naturwissen-

[1] Vgl. H. Conrad-Martius, Naturwissenschaftlich-metaphysische Perspektiven, Hamburg 1948, 23; C. H. Weizsäcker, Zum Weltbild der Physik, Leipzig 1945, 65.

schaftler im Gefolge einer positivistischen Erkenntnislehre auf jede realgültige Aussage verzichten, sie, wenigstens für den Bereich des Atomaren, für unmöglich halten und ihren Aussagen nur Symbolwert beilegen. Mögen solche Erklärungen der Naturwissenschaft auch genügen, die Philosophie kann nicht bei ihnen stehen bleiben. Die Frage nach dem Sein läßt sich nicht unterdrücken, sie ist vernünftig, weil das Seiende vernunftmäßig erkennbar ist nach Maßgabe seines Seinsgehaltes. Reale Vorgänge müssen einen realen Grund haben, auf dem sie sich abspielen. Das Letzte kann nicht eine mathematische Formel sein, auch nicht etwa eine Energie, die in den verschiedenen Vorgängen unter wechselnden Erscheinungsformen sichtbar würde. Eine solche Energie wäre eine 'metaphysische Hypostase', wäre ein zur Substanz erhobenes Akzidens, ein « Wirkquant, keine Substanz, auch keine imponderable ». Eine solche imponderable Substanz besteht wohl 'neben' der ponderablen, doch das ist etwas anderes, es ist der sogenannte Äther. Wenn Energie in der Form des Wirkungsquants als letzte physikalische Einheit angesehen werden muß, ist sie das nicht im ontologischen Sinne [1]. Denn dieses Wirkquant ist selbst nichts Einfaches, sondern ist zusammengesetzt; es ist etwas Absolutes nur in der Bedeutung eines, den Grund des Weltgefüges regelnden mathematischen Gesetzes, nicht aber in der einer letzten Realität.

Daraus folgt: so unentbehrlich die physikalischen Ergebnisse für das Verstehen der Körperwelt auch sind, soweit die Forschung auch vordringt, sie kommt nicht zu dem, was die Welt im Innersten zusammenhält und kann darum die Naturphilosophie auch nicht ersetzen. Diese sucht nicht nur nächste und letzte physikalische Erklärung, sie

[1] Wirkungsquant ist die Energie, die sich durch einen bestimmten Raum und durch eine bestimmte Zeit betätigt. Die Wirkquanten sind in dem der Quantentheorie entsprechenden Verhältnis gekoppelt. Das Elektron und die letzten Lichteinheiten, die Photone, bestehen aus solchen Wirkeinheiten. Beim Licht sind es die elektromagnetischen Schwingungen des Äthers, wobei Energiegröße und Schwingungszahl unabtrennbar miteinander verbunden sind, sodaß bei der Division der Energie durch die Schwingungszahl immer die gleiche Größe h, oder ein ganzzahliges Vielfaches davon herauskommt. Das Eigenartige liegt darin, daß die Energie des Lichtes nicht nur durch die Schwingungszahl der Wellen bestimmt ist, sondern daß die Veränderung dieser Größen wegen ihrer Kopplung an die Planck'sche h-Konstante nicht langsam und kontinuierlich, sondern in Sprüngen vor sich gehen kann. Zwischen diesen Sprüngen aber liegt nicht etwa eine leere Strecke, auch keine Zeit, sondern nichts. Durch diese, von der Physik entdeckte, allen bis dahin bekannten und für ausnahmslos geltend angesehenen Gesetzen der klassischen Physik widersprechende Größe zerbröckelte nach einem Worte Eddingtons 'das glänzendste Schaugerüst von Raum, Zeit und Materie'.

begnügt sich nicht mit Symbolen, Wortgemälden, Wahrscheinlichkeitswellen, sie will Sinnliches nicht durch Sinnliches, sondern durch das übersinnliche Sein, aus dem übersinnlichen Wesen gedeutet haben. Sie will von der Erscheinung zum Sein, wogegen die Naturwissenschaft sich mehr und mehr von diesem fortbewegt. Die Naturphilosophie will wissen, wie der Träger der festgestellten Phänomene beschaffen sein muß, wenn diese verstanden werden sollen. Die bestehende Gesetzmäßigkeit in den funktionalen Zusammenhängen drängt nicht nur die Frage nach dem ontologischen Grund auf, sondern läßt diesen auch in einer bestimmten Richtung suchen, in einer bestimmten ontologischen Verfassung finden. Wenn behauptet wird : « In der gesamten Literatur über den Hylomorphismus scheint übrigens die Frage nach dem natürlichen System der Formen überhaupt niemals gestellt oder als Problem empfunden worden zu sein » [1], dann ist der daraus klingende Vorwurf nicht berechtigt. Denn ein solches System aufzusuchen, ist nicht ihre Sache. Ist es aber von der Physik als sichere Tatsache aufgewiesen, dann stellt sich ihr wohl ein Problem. Sie sucht nicht nur nach dem Grunde der Verschiedenheiten innerhalb des natürlichen Systems und der aus einzelnen Elementen gebildeten chemischen Verbindungen sowie nach dem Grund der trotz allem bestehenden Gemeinsamkeiten, sie sieht diesen Grund auch in einer bestimmten Wesensverfassung dieser Körper. Zwar ist auch in den von der Naturwissenschaft aufgefundenen Gesetzen das Wesen eingeschlossen, aber dieses wird in sich nicht offenbar, es wird nur darauf hingewiesen durch die Konstanz und Notwendigkeit, die jenen Gesetzen anhaften [2]. Aus dem Gesagten soll ersichtlich werden : die Aussagen, die Naturwissenschaft und Naturphilosophie über den Körper machen, unterscheiden sich nicht nur in der Ausdrucksweise, sondern in der Sache, sie beziehen sich auf etwas formell Verschiedenes.

Nun darf aber die Leistungsfähigkeit der Philosophie nicht übertrieben werden. Ja, in aller Aufrichtigkeit muß man sagen, daß sie in ihrem Bemühen, das Wesen der Dinge zu erschließen, auf halbem Wege stecken bleibt. Denn sie stößt im untermenschlichen Seinsbereiche in keinem Falle bis zum spezifischen Wesen der Dinge vor. Dieses läßt sich selbstverständlich nicht aus allgemeineren Begriffen einfach ableiten, es läßt sich aber auch nicht auf dem Wege von unten, von den Erscheinungen her bestimmen. Die Philosophie kann wohl angeben, worin

[1] Julius Seiler, a. a. O. 436.
[2] Vgl. J. Maritain, Les Degrés du Savoir, 1932, 65 ff.

der artliche Unterschied zwischen den drei Seinsbereichen liegt, aber das unterscheidende Merkmal der artlich verschiedenen Körper auf der gleichen Ebene bleibt ihr verborgen. Sie weiß nicht, was das Kupfer zum Kupfer und die Eiche zur Eiche macht usw. Das Wesenswissen, in dem diese verschiedenen Dinge nur als Körper, als pflanzliche oder sinnliche Lebewesen gefaßt sind, läßt sich in der Richtung des Spezifischen nicht vervollkommnen, es läßt sich die substantielle Form nicht näher bestimmen. Die Naturwissenschaft, die die Körper nach den ihnen eigenen, unverwechselbaren Merkmalgruppen ordnet, ohne die Frage nach dem Artwesen zu stellen, bietet so ein geschlosseneres und gefüllteres Bild. Jener, der Naturphilosophie anhaftende Mangel wird es auch verhindern, daß sie mit der Naturwissenschaft zusammen eine abgeschlossene, lückenlos ineinandergreifende Erklärung der Körperwelt wird geben können.

4

Die Bedeutung der Naturwissenschaft für die Philosophie besteht aber nicht nur darin, daß sie dieser ein inhaltsreiches Materialobjekt vorlegt, sondern auch darin, daß sie in ihren Ergebnissen viel eher auf den Hylomorphismus hinweist, als ihn erschüttert. Diese haben doch die ablehnende Haltung der aristotelisch-thomistischen Philosophie bestätigt, sofern sie den Mechanismus und Atomismus als philosophische Erklärungsversuche der belebten und unbelebten Körperwelt verwirft. In dieser Philosophie sind es aber die gleichen Gründe, die zur Ablehnung des Atomismus und zur Annahme des Hylomorphismus führen. Außer dem Atomismus und Hylomorphismus gibt es keinen selbständigen philosophischen Erklärungsversuch der Körper, weil der reine Dynamismus in wesentlichen Punkten : in der Verneinung einer inneren, substantiellen Veränderung mit dem Atomismus zusammengeht und die Naturwissenschaft grundsätzlich außerstande ist, die Frage nach dem Wesen zu beantworten. Doch die Naturwissenschaft hat dem Hylomorphismus noch weiter vorgearbeitet. Sie zeigt nicht nur, daß « vom Atom bis zu den Fixsternwelten und von der Amöbe bis zum Menschen ... eine fast unübersehbare Stufenleiter immer höherer und umfassenderer Ganzheitsbildungen » führt [1], sie zeigt auch, daß diese Ganzheiten verschieden sind, daß die Welt als Inbegriff der Körper eine

[1] B. Bavink, Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften, Leipzig 1940, 493.

andere Einheit ist als der Einzelkörper, daß der unbelebte Einzelkörper sich vom Belebten unüberbrückbar unterscheidet. Sie zeigt ferner, daß der Großkörper wieder aus anderen Ganzheiten zusammengesetzt ist, den Molekülen und Atomen. Sollen diese aber eine wirkliche Ganzheit sein, müssen sie zuvor aufgelöst werden, da aus einem Ganzen nicht ein anderes echtes Ganzes werden kann. Aber die gleiche Wissenschaft hat auch die erstaunliche Entdeckung von Elementen gemacht, die sich feststellbar als nicht-fertige Körper — z. B. wegen der Nichtunterscheidbarkeit und der kinetischen Unselbständigkeit — ausweisen. « Das durchaus Überraschende und Neuartige in unserer Wissenschaftssituation ist ..., daß die experimentelle und mathematisch-physikalische Wissenschaft selber auf Grenzdimensionen gestoßen ist, an denen zwar nicht die eigentlichen Konstitutions- und Konstruktionskräfte selber herausexperimentiert und -gerechnet werden können, mit denen sich doch eigentümliche Vordimensionen der physischen Natur erfahrungsmäßig bemerkbar machen ... »[1] Die Umformung der einzelnen chemischen Stoffe in andere, die Umwandlung von Licht in Materie und von Materie in Licht im Sinne einer Transsubstantiation (Wesenswandlung), all das zeigt, daß neben einem unterscheidenden auch ein verbindendes, gemeinsames Konstituens vorhanden sein muß und daß man sich diese beiden im Verhältnis von Potenz und Akt zu denken hat.

Als besonders brauchbar hat sich das Potenz-Akt-Schema für die Erklärung der scheinbar paradoxalen Doppelnatur des Lichtes und der Elektronen erwiesen, und H. Conrad-Martius schreibt ihm für die Deutung der jener Erscheinung zugrunde liegenden quantenphysikalischen Verhältnisse eine 'radikal erhellende Wirkung' zu. Das unter dem Gesetz des Wirkquant stehende inneratomare Geschehen, bei dem Elektronen auftauchen und verschwinden, läßt einen den Begriff der Potentialität immer häufiger heranziehen. Allerdings wird das Potenz-Akt-Schema im angegebenen Falle nicht von allen im gleichen Sinn angewandt. A. Wenzl[2] sieht in dem Wellen-, bzw. Korpuskularsein selbst das Verhältnis von Potenz und Akt. In dieser Deutung hat die Welle den Seinsrang der Potenz, den einer potentiellen Korpuskel, diese aber ist die Erfüllung jener Potenz. Der Übergang von der Potenz

[1] H. Conrad-Martius, Naturwissenschaftlich-metaphysische Perspektiven, a. a. O. 27.

[2] A. Wenzl, Wandlungen des naturwissenschaftlichen Weltbildes und ihre Folgen, Stimmen der Zeit 139 (1946) 227; Philosophie der Freiheit, München 1947, 86.

zum Akt vollzieht sich innerhalb eines gewissen Spielraumes nach Wahrscheinlichkeitsgesetzen. Die Doppelnatur von Licht und Materie bedeutet nach Wenzl also, « daß ein noch unbestimmtes, aber bestimmungsfähiges Sein, ein noch unerfülltes potentielles Sein sich bestimmt »[1]. Zwischen Welle und Korpuskel bestände nach Wenzl ein ähnliches Verhältnis, wie zwischen dem pluripotenten Innen eines Keimes und dem daraus sich entwickelnden Organismus[2].

H. Conrad-Martius läßt die Korpuskeln im Grunde 'wellenhaft' sein. Sie sind 'Korpuskel' und 'Welle' in einem, sind korpuskuläre Wirkspuren innerhalb eines mit ihnen aktualisierten Wellenfeldes[3]. Das muß im Zusammenhang mit ihrer gedankentiefen und nicht so leicht verständlichen Ansicht vom Aufbau des physischen Körpers verstanden werden[4]. Der Körper unserer physischen Welt ist etwas Raumerfüllendes. Was macht ihn nun zu einem solchen, warum fordert er den Raum als seine Grunddimension ? Weil er in sich selbst raumhaft, ausgedehnt, 'geräumt' ist. Das aber verdankt er der Materie. Diese aber ist zusammengesetzt und enthält ein Element, das man die Massenhaftigkeit nennen kann. Es ist das die innere Schwere des Körpers, die sich physikalisch als Ruhemasse ausdrückt. An sich ist diese Masse völlig

[1] Ontologie der Freiheit, Zeitschrift für phil. Forschung 3 (1948) 57.

[2] Ebd. Auf den Potenzbegriff in der Biologie kann hier nicht eingegangen werden. In der ihm von H. Driesch gegebenen Fassung, als der Summe der möglichen Schicksale des Keimes, genügte er bald nicht mehr. Man unterschied sodann die Organisationspotenz als wirkursächliche Fähigkeit eines Keimteiles in seinem Bereiche ein bestimmtes Gebilde hervorzubringen, und die Differenzierungspotenz als passive Anlage eines Keims unter der Einwirkung der bestimmenden Organisationspotenz zu einem bestimmten Gebilde zu werden. Hier liegt der eigentliche Potenzbegriff vor. Der 'Faktorenvitalismus', der sowohl die substanzielle Einheit des belebten Körpers wie die Eigenart ihres Werdens als einer unter dem Einfluß der Form sich vollziehenden Ausgestaltung einer Anlage von innen heraus nicht gerecht wird, weil er im Werden des Organismus eine rein materielle Epigenese sieht, d. i. ein mechanischer Vorgang im Stoff unter der Kontrolle eines transzendentierenden Faktors (Entelechie, Dominante, Feld), der den Keim in bereits fertiger Form in sich trägt, muß zu jener Ansicht kommen, weil er die Potenz nicht als reale Anlage, als gestaltbare Möglichkeit, sondern nur als gestaltende Möglichkeit, als Organisationspotenz kennt und das Verhältnis dieser Potenz zur Entelechie in einer ontologisch nicht befriedigenden Weise deutet. Ohne die rechte Deutung dieses Verhältnisses von Materie und Form muß das Wirken der Entelechie im lebendigen Organismus bei dessen Entstehung und auch nachher 'magisch' erscheinen.

[3] Naturwissenschaftlich-metaphysische Perspektiven, a. a. O. 72.

[4] Dargestellt in den beiden schon erwähnten Werken. Für den, der mit ihrem Inhalt nicht vertraut ist, werden die folgenden kurzen Ausführungen nur schwer verständlich sein.

in sich hineinversenkt, nicht in dem Sinn, als sei sie auf einen Punkt zusammengedrängt, sondern absolut. Sie ist reines Ineinander und dieses Innen steht im absoluten Gegensatz zum extensiv Räumlichen, es ist reine 'Stasis'. Daß der Körper in sich raumhaft ausgedehnt ist, verdankt er einem andern Element, das sich mit jenem Massengrund verbindet und ihn entfaltet. Es ist das darum ein Enthebungsfaktor, eine 'Exstase'. Exstatisch im absoluten Sinn, als eigentlicher Gegensatz zum Massengrund ist der Äther. Er ist völlig aus sich herausgesetzt, in seinen Teilen ganz veräußerlicht. Auch er ist, wie der Körper, aus zwei Elementen zusammengesetzt, die sich wie Potenz und Akt verhalten. Dieses exstatische, ätherische Element ist es nun, das sich mit jenem Massengrund des Körpers als sein formender Akt verbindet und mit ihm zusammen ein neues Drittes, den Körper bildet. So ist der fertige Körper eine Synthese zweier entgegengesetzter Elemente, er ist eine statische Exstase, ist die in den statischen Grund hineingebundene, aus ihm heraus aktualisierte Exstase, er ist der substantiell verwirklichte Seinszustand der Exstase selbst. Infolge dieser seiner Aufbauelemente versinkt er einerseits nicht im subphysischen Bereich, anderseits ist er nicht völlig außer und über dem physischen Raum, wie der Äther, sondern ist in ihm. Durch jene Verbindung der Körper in sich selbst raumhaft, ist er in sich und außer sich. Ohne den Massengrund gäbe es im Körper kein Nach-innen-hinein, sondern nur grenzenloses Auseinander. Ohne den Enthebungsfaktor dagegen gäbe es in ihm kein Nach-außen, sondern nur ein grenzenloses Ineinander. Materialität ist das Auseinander im Ineinander in unauflöslicher Einheit.

Jene beiden Elemente, der Massengrund und der Enthebungsfaktor, die sich wie Potenz und Akt verhalten, sind nicht mit dem Urstoff und der substantiellen Form gleichzusetzen. Denn der Urstoff ist der Ermöglichungsgrund für alle körperliche Substanz überhaupt, auch für die Materie des Körpers und für alle andern passiven wie aktiven Potenzen. Die Materie aber kann als solche nicht unmittelbar und direkt aus dem Urstoff heraus aktualisiert werden, sie bedarf als solche zu ihrer Konstitution noch eines unmittelbaren materialen Potenzgrundes, eben des Massengrundes. Aus ihm wird die Materialität hinsichtlich der Ausgedehntheit im dargelegten Sinn verwirklicht. Der durch die substantielle Form dargestellte Artlogos bedient sich der statischen und exstatischen Potenzen als werkzeuglicher Ursachen, um den durch ihn dargestellten Wesensgehalt im physischen Körper zu verwirklichen.

Diese Inkarnation, das Physischwerden des Körpers, vollzieht sich stufenweise. Es ist ein schrittweises Herauswachsen aus dem Massengrund bis zum fertigen physischen Körper. Eine der ersten Stufen dieser Körperwerdung sind die inneratomaren Bestandteile. Sie stellen die erste Andeutung einer korpuskulären Sonderung dar, die Frucht der ersten Berührung der statischen durch die exstatische Potenz. So erklärt sich ihre Nichtunterscheidbarkeit, ihre Verwechselbarkeit und ihre kinetische Unselbständigkeit. Sie gehören noch dem subphysischen Bereiche an, sind noch keine Körper, sondern eine Phase im Körperwerden. Ein weiterer Schritt zum selbständigen physischen Körper ist sodann die atomare Einheit. Höher noch als sie ist die molekulare. Hier ist der Massenstoff schon fast ganz aus sich herausgehoben. Aber auch die Moleküle sind nicht schon das Aufgebaute, sondern auch noch Aufbauelemente.

Die durch die verschiedensten Untersuchungen als gesichert geltende Wellennatur des Lichtes führt zur Annahme eines Trägers, den man im Äther sehen muß. Dieser ist nicht als der Urstoff des Hylomorphismus anzusehen, wie es schon geschehen ist, er ist eine zusammengesetzte Substanz. Und zwar wird er aus den gleichen Elementen gebildet wie die Materie, nur ist das Verhältnis beider umgekehrt. Der Massengrund, bei der Materie das passive Prinzip, ist bei der Bildung des Äthers das Aktualisierungsprinzip; das ätherische Element dagegen ist jetzt die passive Ermöglichungsgrundlage. Die Funktion des Massengrundes besteht, entsprechend seiner Artung, in einem Binden. Er holt das ätherische Prinzip herunter, bindet es. So entstehen Materie und Äther durch wechselseitig geleistete Aktualisierung aus ihrem Ermöglichungsgrunde und behalten auch als fertige Substanzen ein enges Potentialisierungs-Aktualisierungsverhältnis. Die durch die Quantengesetze geforderte sprunghafte Veränderung der Lichtenergie, nach der zwischen den auftretenden verschiedenen Energieformen ein Nichts an Raum und Zeit ist, verlangt eine ähnliche Struktur und einen ähnlichen Übergang des Äthers, als des Mediums, von einem Zustand in den andern. Bei jeder Änderung der Energie und Schwingungsweite des Lichtes ändert sich auch der Äther sprunghaft, d. h. der zu einer bestimmten Lichtenergie gehörende Äther wird jeweils inkarniert. Er tritt dabei aus seiner überphysischen Potenzgrundlage heraus in der Form physischer Aktualität in unsere raum-zeitliche Welt, und zwar tritt jedesmal ein anderer Äther auf, der mit dem Träger der vorausgehenden Welle eines anderen Energiezustandes zahlenmäßig nicht identisch ist. Es erfolgt somit

eine ad hoc sich vollziehende Inkarnation der Äthersubstanz aus ihrem potentiellen Untergrund (Übergrund), in den die vergehende sich ebenfalls wieder auflöst.

Bei all dem handelt es sich natürlich nur um philosophische Erklärungsversuche physikalisch festgestellter Tatsachen und naturwissenschaftlicher, bildhaft gehaltener Deutungen solcher Vorgänge, mittels der schon auf andere Weise begründeten Potenz-Akt-Lehre. Die naturwissenschaftlichen Deutungen haben meist den Charakter des Hypothetischen, des Vorläufigen, sie werden oft durch andere Erklärungen ersetzt, wie es z. B. mit der Atomerklärung von Bohr und Rutherford geschehen ist. In einem solchen Falle verliert denn auch die jeweilige Anwendung der Potenz-Akt-Lehre ihre Gültigkeit. — Auch H. Conrad-Martius hat ihre Auffassung vom Äther in der zweiten Fassung im Vergleich zur ersten nicht unbedeutend abgeändert. — Mit einem solchen Wandel naturwissenschaftlicher Erklärungen wird man immer rechnen müssen. Daneben aber gibt es auch Einsichten, die mehr als eine bloß vorläufige Geltung beanspruchen dürfen. Dazu gehört auch das, was in den quantenphysikalischen Gesetzen ausgesprochen ist oder aus ihnen folgt. Und gerade das ist es, was unter den verschiedenen philosophischen Erklärungsmöglichkeiten gerade der Potenz-Akt-Lehre neue Anerkennung und einen Vorzug sichert. Sie scheint darum nach dem heutigen Stand der Wissenschaft weniger abgetan als man zuweilen glaubt. « Die Potenz-Akt-Kategorialität geht nicht nur ... in die Konstitution der Materie als solcher und des Äthers als solchen ein, sondern der gesamte vielschichtige Aufbau der physischen Welt ist einzig und allein mit diesem begrifflichen Rüstzeug begreifbar. »[1] Daß sie für die ontologische Erklärung der subphysischen Welt, in der der Naturwissenschaftler ein Grenzgebiet betritt, wo er das Werden des Körpers gleichsam mit den Augen sehen kann, von manchen für unentbehrlich gehalten wird, das bestätigt doch vielleicht wieder die Behauptung der Vertreter dieser Lehre, sie sei vom Sein selbst gefordert, vom veränderlichen Sein, das in seiner mangelhaften Identität und Einheit, seiner geringen Festigkeit, seinem Ineinander und Auseinander eine Mittelstellung einnimmt zwischen dem reinen Nichts und dem reinen Akt.

[1] H. Conrad-Martius, Naturwissenschaftlich-metaphysische Perspektiven, a. a. O. 86.

Engel und Menschen bei der Meßfeier

Von P. Dr. H. DÜLLMANN

ZUR EINFÜHRUNG

« Una est societas angelorum et hominum »[1]

Diesen Satz prägt der hl. Thomas von Aquin in seinem Kommentar zum Matthäusevangelium bei der Erklärung der Worte Christi (Mt. 18, 10) : « Ihre Engel im Himmel schauen immerdar das Angesicht des Vaters, der im Himmel ist. » So schlicht der Satz des Aquinaten klingt, er birgt doch eine Fülle von Gedanken in sich.

Wir Menschen bilden miteinander eine Gemeinschaft auf Grund der gemeinsamen natürlichen Wesensform, des gemeinsamen Zieles und des gemeinsamen Ursprungs. Diese Gemeinschaft ist noch inniger geschlossen durch das gemeinsame göttliche Leben, an dem wir teilnehmen.

Die Menschheit bildet mit dem ganzen Kosmos, ihrer irdischen Wohnung, eine Gemeinschaft, mit Tier, Pflanze und leblosem Stoff, — eine Seinsgemeinschaft in erdgebundener Verwandtschaft und Abhängigkeit.

Ob sonstwo im weiten All der Menschheitswohnung, in *unserer* Schöpfung, noch Gemeinschaften dieser Art sind, wissen wir nicht.

Ob *außerhalb unserer* Schöpfung, vor ihr, nach ihr, neben ihr, noch andere Schöpfungen bestanden haben, bestehen werden oder bestehen, irgendwelcher Art, — körperlicher, körperlich-geistiger, rein geistiger Art, — wissen wir nicht. Gott hat uns nichts darüber geoffenbart. Unsere Vernunft könnte zu der Annahme geneigt sein : « Bonum est diffusivum sui ipsius »,[2] lautet ein altes Axiom, « Dem in sich Guten ist es eigen, sich selbst zu verströmen ». Dieses Axiom könnte erweitert werden : « Dem in sich unbegrenzt Guten ist es eigen, sich in unbegrenzter Weise zu verströmen. »

« Deus est sua bonitas essentialiter. »[3] Wir können nie groß genug von Gott denken.

Von *einer* Schöpfung außerhalb der menschlichen wissen wir jedoch aus der Offenbarung, von reinen Geistwesen mit rein geistigem Er-

[1] In Matthaeum, 18, 10. [2] I q. 5 a. 4 ad 2. [3] q. 6 a. 3 ; q. 20 a. 1.

kenntnis- und Strebevermögen. Der Menschheitsglaube hat sie geahnt und ahnt sie [1]. Christus hat sie uns gekündet [2]. « Engel » nennen wir sie. Der Name ist eine germanisierte Form des lateinischen, ursprünglich griechischen Wortes 'angelos' — 'Bote'. Biblisch führen sie viele Namen, z. B. « Göttersöhne », « Himmelsbewohner » [3]. Christus hat den bestehenden Glauben an die Engel niemals berichtigt, wie er doch sonst bei jüdischen Vorurteilen getan, sondern ausdrücklich bestätigt. Auch die Apostel künden uns von Engeln und Engelerscheinungen [4].

Mit diesen Geistwesen, den Engeln, bilden wir Menschen eine Gemeinschaft auf Grund der Verwandtschaft unseres geistigen Lebens, einschließlich göttlichen Lebens, des gemeinsamen Zieles und des gemeinsamen Ursprungs.

Der Kosmos, mit dem der Mensch in körperlicher Verwandtschaft und wechselseitiger Abhängigkeit steht, also Tier, Pflanze, Mineral, Weltall, ist im Laufe der Menschheitsgeschichte immer wieder erforscht worden, in den letzten Jahrzehnten sogar mit einer Fülle von Forschungsergebnissen, auf die der Menschengeist mit Recht stolz sein darf.

Sollte es sich nicht verlohnen, auch jene Welt, mit welcher der Mensch eine noch viel innigere Verwandtschaft besitzt [5], die Welt der reinen Geister, mehr als bisher zu erforschen, — oder wenigstens die bisher vorliegenden Forschungsergebnisse auszubeuten und fruchtbringend zu verkünden ?

Männer, die noch betend sannen und betend Bücher schrieben, die ihren Geist in Demut, Ehrfurcht und Hingabe der göttlichen Erleuchtung öffneten, haben uns viel Schönes und Tiefes zu sagen.

Das ist auch der Grund, weshalb wir in dieser Abhandlung immer wieder auf Thomas von Aquin zurückkommen und die Väter sprechen lassen [6].

[1] Plato, Aristoteles, Pythagoras glaubten an das Dasein von Geistern, wie Tertullian (Apol. c. 22) und Cyprian (De idol. vanit.) berichten. Tibull feiert die Genien (Schutzgeister) in L. 2, El. 2 : « Ipse suos adsit Genius visuros honores, Et decorent sacras florea serta comes. » Vgl. auch Properz, L. 4, Eleg. 9 ; Seneca, Ep. 3.

[2] Matth. 22, 30 ; 13, 37 ; 18, 10 ; Luc. 9, 26.

[3] Göttersöhne : Job 1, 6 ; Himmelsbewohner : Phil. 2, 10 ; Heilige : Heer Jahwes : Jos. 5, 14 ; Heer des Himmels : 1 Kön. 22, 19.

[4] Apg. 10, 3 ; 5, 19 ; Röm. 8, 38 ; Gal. 1, 8 ; 1 Tim. 3, 16 ; Hebr. 1, 4 ; 2. Thess. 1, 7 ; 1 Petr. 1, 12.

[5] II-II q. 25 a. 10.

[6] « Wer die Rede des hl. Thomas zum erstenmal vernimmt, hat das Gefühl, in einem so mit Licht überschwemmten Raum von einer solchen fast vernichtenden Klarheit zu treten, daß er geblendet die Augen schließt ; sie müssen sich erst gewöhnen, sonst ertrinken sie vor Fülle und Glanz. » (Aus : Hermann Bahr, « Die Erwägungen, die mich zu Gott führten », in Schönere Zukunft 1934, S. 488.)

Das höchste Tun im Leben des Christen ist und bleibt die Mitfeier des heiligen Opfers.

Wie die Menschwerdung Gottes und das Sühnopfer des Gottmenschen die Großtat im Tagewerk Gottes, das Ziel- und Meisterwerk in der Wende Gottes zu uns ist, so ist die heilige Messe, — die Teilhabe an der Menschwerdung und am Sühnopfer Christi —, die Großtat im Tagewerk des Christen, das Ziel- und Meisterwerk in der Wende des Menschen zu Gott. [1]

Wenn wir Menschen mit den Engeln schon eine Gemeinschaft schlechthin bilden, wie eng muß diese Einheit bei der heiligen Messe sein!

An den hl. Thomas trat einst ein Freund heran mit der Bitte um einen Rat, — wie man am besten die Wissenschaft studieren könne. Thomas antwortet mit einem Brief, in dem er sagt :

> « Quia quaesisti a me, quomodo oportet incedere in thesauro scientiae acquirendo, super hoc a me traditur consilium, ut per rivulos, et non per mare, eligas introire, quia per facilia ad difficilia oportet pervenire. » [2]

So wollen auch wir es halten :

Zunächst betrachten wir die einfache Tatsache der *Gegenwart* von Engeln bei der Meßfeier. Auch die Art und Weise dieser Gegenwart suchen wir uns mit Thomas klarzumachen (1. Kapitel). Sodann schauen wir die Engel im Lichte der einzelnen Ursächlichkeiten : Engel und Menschen haben ein gemeinsames *Ziel*. Auch bei der Meßfeier sind sie zu gemeinsamer Aufgabe zusammengeschlossen (2. Kapitel). Durch die innere *Wesensform*, natürlich und übernatürlich gesehen, sind Engel und Menschen zu einem Leibe geeint, haben ein gemeinsames Leben, eine gemeinsame Speise (3. Kapitel). Die *Wirkursächlichkeit* führt uns zur Betrachtung des ewigen Gottesplanes, nach dem die Menschen den Platz der gefallenen Engel einnehmen sollen (4. Kapitel).

In der römischen Meßfeier finden die Engel nur an fünf Stellen Erwähnung :

im Schuldbekenntnis, « Confiteor » (Michael),
im Engelgesang, « Gloria »,
beim Weihrauchgebet nach der Opferung, « Per intercessionem » (Michael),
in der Präfation einschließlich Sanctus,
im Aufnahmegebet nach der Wandlung, « Jube haec perferri ».

Ich halte es deshalb für ratsam, auch die nichtrömischen Liturgien zu Wort kommen zu lassen.

[1] Vgl. HALLFELL MATTHIAS, Wende zu Christus, Trier 1932, I, S. 65.
[2] Epistula de modo studendi.

I. « ADSUNT »

Unum est templum angelorum et hominum

§ 1. Tatsache der Gegenwart

Thomas von Aquin hat ein Buch über die Geisteswesen geschrieben, das er seinem geliebten Freund Reginald von Piperno gewidmet hat. Leider ist dieses Werk nicht vollendet.

Die einleitenden Worte, die Thomas an seinen Freund richtet, zeigen, wie er über das Chorgebet denkt. Seine schriftstellerische Arbeit ist nur eine Unterbrechung der heiligen « Engelfeier » des Chorgebetes :

> « Quia *sacris Angelorum solemniis* interesse non possumus, non debet nobis devotionis tempus transire in vacuum ; sed quod *psallendi officio* subtrahitur, scribendi studio compensetur. » [1]

Das « officium psallendi » galt schon in den Zeiten der alten Kirchenväter als « Engelfeier ».

Origenes sagt in seiner Abhandlung über das Gebet [2] :

> « Einen gewissen, mit geistlichem Nutzen verbundenen Reiz hat aber ein Gebetsort, nämlich der Ort, an dem sich die Gläubigen versammeln, — wie dies natürlich ist —, da sowohl *Engelmächte neben der Masse der Gläubigen* stehen als auch die Kraft unseres Herrn und Heilandes selbst, ferner auch Geister von Heiligen ...
> Von den Engeln gilt die Schlußfolgerung : Wenn der Engel des Herrn sich rings um die lagern wird, die ihn fürchten, und sie erretten wird (Ps. 33, 8), und wenn Jakob nicht bloß von sich, sondern auch von allen, die Gott dem Allwissenden anhangen, die Wahrheit in den Worten spricht : Der Engel, der mich aus allen Leiden rettet (Gen. 48, 16), so ist es natürlich, daß dann, wenn eine größere Menge in rechter Weise zum Preise Christi zusammengekommen ist, 'der Engel' eines jeden « sich rings um die lagern wird, die den Herrn fürchten » (Ps. 33, 8), an der Seite des Mannes, dessen Schutz und Leitung ihm anvertraut ist. *Und so entsteht bei den versammelten Frommen eine doppelte Gemeinde : die der Menschen und die der Engel.* »

Neben der Begründung, die Origenes angibt, wird auch Ps. 137, 1 angeführt. So schreibt der hl. Benedikt in seiner Regel [3] :

> « Ubique credimus divinam esse praesentiam ...
> Proxime tamen hoc sine aliqua dubitatione credamus, cum ad *opus divinum* adsistimus ... (Ps. 137, 1) :

[1] De substantiis separatis ad fratrem Reginaldum.
[2] De oratione (BARDENHEWER, I, 141).
[3] Regula Sti. Benedicti, c. 19 (nach [66]).

'in conspectu angelorum psallam tibi.' Ergo consideremus qualiter oporteat in conspectu divinitatis et *angelorum* ejus esse ... »

Der Kommentar des Paul Warnefrid sagt zu dieser Stelle [1]:

« Duobus modis intelligi potest: uno modo intelligitur, quia cum psallimus, *assistunt ibi angeli*, eo quod Deus non est sine nuntiis. »

Die Überlieferung der Väter über die Gegenwart der Engel beim Gottesdienst findet ihre Begründung in der Heiligen Schrift, wie wir sehen. Wir dürfen bei unserer Frage auch die eschatologische Einstellung der alten Kirche nicht außer acht lassen, in der alles Irdische als etwas Relatives, Vorübergehendes angesehen wird. Die ganze irdische Lebensordnung ist jenseitig verankert und bezogen. Die Christen sind bereits mit Christus auferstanden und sind auf dem Wege zum Himmlischen.

« Unser Wandel ist im Himmel. » [2]

« Gott hat uns mit Christus auferweckt und mitversetzt ins Himmelreich. » [3]

Dieses 'unerschütterliche Königreich des Himmels' ist gleichzeitig der Ort, an dem Gott die höchste Verehrung zuteil wird. In ihm tritt Christus als der Hohepriester auf:

« Wir haben einen Hohenpriester, der sich zur Rechten des Thrones der Majestät im Himmel niederließ. » [4]

« Er verrichtet den Dienst im Heiligtum, im wahren Zelt, das der Herr erbaut hat und nicht ein Mensch. » [5]

Johannes erlebt in einer dramatischen Schau, wie Gott von den Engeln und Heiligen Anbetung und Dank und Jubel dargebracht wird. Heilig- und Alleluiarufe, Triumphhymnen und Psalmengesänge erfüllen den ewigen Himmel. Ein bunter Wechsel von Wort und Gebärde vollzieht sich in heiliger Ordnung.

Dem Gottesdienst im Himmel sind die Christen zu- und eingegliedert durch Christus, den Hohenpriester:

« Ihr aber seid hingetreten zum Berge Sion, zur Stadt des lebendigen Gottes, zum himmlischen Jerusalem, zu den unzähligen *Engelscharen*, zur festlichen Versammlung der Erstgeborenen, die im Himmel aufgezeichnet sind ... » [6]

Unser irdischer Gottesdienst vollzieht sich im Himmel, zusammen mit dem Gottesdienst der Engel.

[1] Commentarius Pauli Warnefridi in S. Regulam, Monte Cassino 1888, c. 19.
[2] Phil. 3, 20. [3] Eph. 2, 6. [4] Hebr. 8, 1.
[5] Hebr. 9, 11. [6] Hebr. 12, 22-24.

Wir könnten auch umgekehrt sagen : Der Gottesdienst der Engel vollzieht sich unter uns ; denn der Himmel ist dort, wo Gott ist, — der Dienst des himmlischen Hohenpriesters ist dort, wo Christus ist, d. h. mitten unter uns.

Thomas weist in seinem Kommentar zum 1. Korintherbrief darauf hin [1] :

> « . . ., propter angelos. Quod quidem dupliciter intelligi potest : uno modo, de ipsis *angelis coelestibus, qui conventus fidelium visitare creduntur*, praecipue quando sacra mysteria celebrantur . . . »

Unter 'sacra mysteria' versteht Thomas die Geheimnisse der heiligen Messe.

Das 'officium psallendi' erfährt ja seine Weiterführung und seinen Höhepunkt im heiligen Meßopfer. Und dieses will wiederum weiterklingen den ganzen Tag. Alle Gebete der heiligen Kirche sind nur Ausstrahlungen, geheimnisvolle Wellen, die vom eucharistischen Opfer ausgehen. Sie sind erfüllt vom Weihrauchduft der Meßfeier [2]. Wenn schon beim Chorgebet die heiligen Engel gegenwärtig sind, um wieviel mehr beim heiligen Opfer, « *praecipue* quando sacra mysteria celebrantur ».

> « Milia milium ministrabant ei et decies centena milia assistebant ei (Dan. 7). Hoc autem intelligendum maxime est fieri in *sacramento altaris*, ut beatus Gregorius : Quis fidelium dubium habere possit in ipsa immolationis hora ad sacerdotis vocem coelos aperiri, in illo Jesu Christi mysterio *angelorum choros adesse, summis ima sociari*, terrena coelestibus jungi, *unumque ex visibilibus et invisibilibus fieri.* » [3]

In der Melker Handschrift 411 des Heinrich von Langenstein heißt es (S. 192b) [4] :

> « So hebt den die still meß an und die hat so große krafft und macht, daz sich die himmellpfort auftut und *die heiligen engell kommen auf den altar* . . . »

[1] In 1 Cor. 11, 10.

[2] Vgl. TYCIAK JULIUS, Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit, Freiburg 1937, S. 37.

[3] Summa de Officio Missae, tr. III, c. 15. — Dieses Werkchen ist wahrscheinlich von ALBERT d. GR. — Die opuscula 132 De venerabili sacramento altaris, 133 De sacramento Eucharistiae befinden sich unter anderem Titel in : ALBERTI MAGNI, Summa de officio Missae ; — Summa de Sacramento Eucharistiae, Sermones XXXII super verbo Venite comedite, Coloniae 1503. Vgl. auch MANDONNET, Des écrits authentiques de St. Thomas d'Aquin, Fribourg (Suisse) 1910 ; GRABMANN, Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin, Münster i. W. 1920.

[4] FRANZ ADOLPH, Die Messe im Deutschen Mittelalter, Freiburg i. Br. 1902, S. 694-695.

Ein Missale aus dem Jahre 1459 (Karlsruhe, Großherzogl. Bibliothek, Blatt 8a) enthält ein kunstvolles Schema, in dem der Nutzen der Messe dargestellt wird. Die 3. Zeile lautet [1]:

ad bona opera *impellit*	angelis et sanctis *sociat*	in bonis virtutibus *increscit*	in aeterna patria per gloriam *glorificatque.*

Der Gedanke, daß Engel und Menschen bei der Meßfeier in heiliger Gemeinschaft vereint sind, diese Überzeugung des Urchristentums und der mittelalterlichen Theologen, unter diesen vor allem des hl. Thomas, findet in der römischen Liturgie kaum Erwähnung. In der *Ostkirche* lebt die Tradition des Urchristentums ungestörter weiter als im Westen. In den Liturgien des Ostens finden wir deswegen auch viele wunderschöne Gebete, in denen die Gegenwart der Engel, die innige Gemeinschaft der Engel und Menschen beim Gottesdienst, ausdrücklich erwähnt wird.

In der Chrysostomusliturgie gilt für die Prozession vor dem Evangelium folgende Rubrik [2]:

Ψαλλομένου δὲ τοῦ τρίτου ἀντιφώνου παρὰ τῶν ψαλτῶν, ἢ τῶν μακαρισμῶν ἐὰν ᾖ κυριακή, ὅταν ἔλθωσιν εἰς τὸ δόξα ὁ ἱερεὺς καὶ ὁ διάκονος στάντες ἔμπροσθεν τῆς ἁγίας τραπέζης ποιοῦσι προσκυνήματα τρία· εἶτα λαβὼν ὁ ἱερεὺς τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον δίδωσι τῷ διακόνῳ καὶ οὕτως ἐξελθόντες διὰ τοῦ βορείου μέρους προπορευομένων αὐτῶν λαμπάδων ποιοῦσι τὴν Μικρὰν Εἴσοδον. Καὶ στάντες ἐν τῷ συνήθει τόπῳ κλίνουσιν ἀμφότεροι τὰς κεφαλὰς καὶ τοῦ διακόνου εἴποντος ἠρέμα τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν λέγει ὁ ἱερεὺς τὴν εὐχὴν τῆς εἰσόδου μυστικῶς.
« Δέσποτα Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ καταστήσας ἐν οὐρανοῖς τάγματα καὶ στρατιὰς ἀγγέλων καὶ ἀρχαγγέλων εἰς λειτουργίαν τῆς σῆς δόξης· ποίησον σὺν τῇ εἰσόδῳ ἡμῶν εἴσοδον ἁγίων ἀγγέλων γενέσθαι συλλειτουργούντων ἡμῖν καὶ συνδοξολογούντων τὴν σὴν ἀγαθότητα. ὅτι πρέπει σοι πᾶσα δόξα τιμὴ καὶ προσκύνησις τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰώνας τῶν αἰώνων. »

Auch die erhabene *Opfer*-Prozession, die Μακρὰ Εἴσοδος erscheint als ein Schreiten im Kreise der Engelgemeinde. Die heiligen Gaben, die auf einem Nebentisch standen, werden in Prozession durch die Kirche getragen, um dann auf dem Hochaltar niedergelegt zu werden [3]. Während dieser Prozession singen die Gläubigen den 'Cherubshymnus' [4]:

[1] Franz [24], S. 59.
[2] Brightman F. E., Liturgies Eastern and Western, Oxford 1896, S. 368.
[3] Vgl. Tyciak [22], S. 32.
[4] Brightman [26], S. 377.

« Οἱ τὰ χερουβὶμ μυστικῶς εἰκονίζοντες καὶ τῇ ζωοποιῷ τριάδι τὸν τρισάγιον ὕμνον προσάδοντες πᾶσαν τὴν βιωτικὴν ἀποθώμεθα μέριμναν . . . Ὡς τὸν βασιλέα τῶν ὅλων ὑποδεξόμενοι ταῖς ἀγγελικαῖς ἀοράτως δορυφορούμενον τάξεσιν. ἀλληλούϊα ἀλληλούϊα ἀλληλούϊα.

Ähnlich singt die Gemeinde in der Jakobusliturgie [1].

In der Äthiopischen Liturgie heißt eine Rubrik [2]:

« Sacerdos conversus ad populum dicet:
Dominus desuper benedictionem mittat super vos omnes, populum christianum: Et faciat *introitum* nostrum in hac Ecclesia sancta, *una cum Angelis sanctis*, qui illi subjecti sunt semper, et glorificant eum omni tempore, in saecula saeculorum. Amen. »

Eine ägyptische Meß- und Taufliturgie, vermutlich des 6. Jahrhunderts, beginnt mit folgender liturgischer Vorschrift [3]:

« Et priusquam sacrificet, populus osculo puro alter alteri pacem dent. Et subdiaconi januas ecclesiae claudant, et silentium magnum et quies sit. Et proclamat diaconus ita dicens:

'Ponite corda vestra in coelo!
Si cui cum proximo suo altercatio fuerit, reconcilietur ei.
Si . . .
Si . . .
Etenim sunt nobis Pater luminum et Filius ejus unicus et Spiritus Sanctus, qui super actiones nostras intueantur et cogitationes nostras respiciant,
et angeli pertranseunt medii inter nos nobisque intermiscentur.' »

§ 2. Art und Weise der Gegenwart

Die einfache Tatsache (§ 1), daß gute Geistwesen bei uns sind während der Meßfeier, ist überaus tröstlich.

Mit dieser Tatsache drängt sich aber sogleich die Frage nach der Art und Weise auf: Engel *im* Gotteshaus, Engel *während* der Meßfeier, — Geist im Raum, Geist in der Zeit. Damit stoßen wir bereits auf erhebliche Schwierigkeiten. Der Engel ist ein Geschöpf und somit nicht wie Gott schlechthin über Raum und Zeit erhaben. Andrerseits ist der Engel kein Körper, und die Geistgegenwart ist anders geartet als die eines Körpers.

Wir vertrauen uns in diesem Dunkel zuversichtlich der bewährten Führung des « englischen Lehrers » an.

[1] Brightman [26], S. 41-42.
[2] Renaudot, Liturgiarum orientalium collectio, Paris 1716, I, S. 511.
[3] Baumstark Anton, Eine ägyptische Meß- und Taufliturgie, vermutlich des 6. Jahrhunderts; in: Oriens Christianus 1901, S. 1-45.

In zwei großen Quaestiones kommt Thomas auf diese allgemeinen Fragen zu sprechen [1].

Der Ausdruck « Irgendwo-sein » wird einem Engel nur in *analoger* [2] Anlehnung an das Irgendwo-sein eines Körpers zugeordnet. Das Irgendwo-sein kommt proprie nur dem Körper zu, der auf Grund seines Ausmaßes einen Raum ausfüllt, in dem er ist. Im Geistwesen aber ist keine Ausdehnung. Er ist gegenwärtig durch seine *Kraft*, die auf den Körper wirkt, der seinerseits irgendwo ist. Der Geist wird nicht von einem Körper gehalten, auf den er wirkt, sondern der Geist hält den Körper.

> « Substantia incorporea *sua virtute contingens* rem corpoream, *continet* ipsam, et *non continetur ab ea.* » [3]

Ähnlich ist auch die Seele im Leibe die 'Haltende' (continens) und nicht die vom Leibe 'Gehaltene' (contenta). Und doch ist der Engel wieder ganz anders irgendwo als die Seele, solange sie im Leibe ist. Die Seele ist eben ein Wesensbestandteil des Menschen. Sie ist im ganzen Menschen und in jedem beseelten Teile ganz. Sie ist aber auch nur im Menschen, — und als solche auf Grund ihres Wesens begrenzt.

Thomas unterscheidet eine dreifache Art von natürlicher Gegenwart : circumscriptiva, definitiva, expletiva [4] :

> « *Corpus* in loco circumscriptive, quia commensuratur loco.
> *Angelus* autem non circumscriptive, cum non mensuretur loco ; sed *definitive*, quia ita est in uno loco, quod non in alio.
> *Deus* autem neque circumscriptive neque definitive ; quia est ubique. »

Was die Gegenwart der Engel betrifft, macht sich Thomas einen Ausspruch des Johannes Damascenus zu eigen, den er allerdings richtig verstanden wissen will :

> « Ubi angelus operatur, ibi est. » [5]

Der Engel ist nicht überall. Er ist aber auch nicht an mehreren Orten zugleich. « Non ubique, nec in pluribus locis, sed in uno loco tantum. » [6] — Das befremdet uns zunächst. Thomas versteht das so : Was als *Wirkung einer Kraft* anzusehen ist, verhält sich zu dieser wie *eine*

[1] I q. 52-53.

[2] Thomas sagt in I q. 52 a. 1, c. 'aequivoce' ; damit meint er nicht 'aequivoce ex casu' (wie Gallus-gallus), sondern 'aequivoce ex consilio', was gleichbedeutend ist mit 'analoge' ('quantitas' dimensiva — 'quantitas' virtutis).

[3] I q. 52 a. 1, c.

[4] I q. 52 a. 2, c.

[5] I De Fide Orth., c. 13 ; I q. 52 a. 2, c.

[6] I q. 52 a. 2.

einzige Wirkung: « Oportet enim quidquid comparatur ad *unam* virtutem, *ut unum aliquid* comparari ad ipsam. »[1]

Eine einzelne Kraft kann nur auf eines zielen. Insofern wie eine Kraft des Feldherrn den Sieg in der Schlacht erzwingt, wird der Enderfolg als *ein* Sieg betrachtet, mag er auch viele Teilsiege der einzelnen Truppenkörper in sich schließen. Der Engel wirkt nun durch ein und dieselbe Kraft, nämlich durch seine praktische Vernunft und nicht wie der Mensch durch verschiedene ineinandergeschaltete wirksame Kräfte. So stellen sich den Engeln gegenüber die vielen, in ihrer stofflichen Wirklichkeit getrennten Teilwirkungen als eine dar. Diese eine Gesamtwirkung ist aber bei einer geschaffenen, endlichen Kraft, wie es die eines Engels ist, notwendigerweise eine begrenzte. Liegt nun der Grund der Ortsgegenwart des Engels darin, daß er seine Kraft der Körperwelt zuwendet, so ist er immer an *einem* Ort, *mag dieser nun ein größerer oder kleinerer sein, oder mag dieser selbst aus räumlich getrennten Orten bestehen. Für den Engel ist es immer nur ein einziger Ort*[2].

> « Non est necesse, quod determinetur ei unus locus indivisibilis secundum situm ; sed vel divisibilis vel indivisibilis, vel major vel minor. »[3]

Wie weit sich indes die Wirkungsweise eines Engels erstreckt, ist uns unbekannt.

Von diesem Gesichtspunkt aus können wir auch verstehen, daß Thomas eigenartigerweise sagt, mehrere Engel seien nicht zugleich an einem Ort. Der Beweis geht von der Voraussetzung aus, daß der Engel, falls er mit der Körperwelt in Verbindung tritt, nicht als Teil, sondern als vollausreichende Ursache und unmittelbar wirksam ist.

> « Impossibile est quod duae causae completae sint immediatae unius et ejusdem rei. Quod patet in omni genere causarum : quia una est forma proxima unius rei ; et unum est proximum movens, licet possint esse plures motores remoti. »[4]

Dies ist zwar nicht streng beweisbar, entspricht aber der Würde des Engels, wenigstens insofern die Engelwelt in die natürliche Ordnung des Weltalls eingegliedert ist.

Aus all diesen Erörterungen folgt auch die uns Erdgebundenen so fern liegende Tatsache, daß der Engel überhaupt nicht irgendwo zu sein braucht. Er ist dann nirgends, — was mit Nicht-sein nicht identisch ist. Er ist dann 'in sich selbst'. Wie sollen wir das verstehen ?

[1] I q. 52 a. 2.
[2] Vgl. Deutsche Thomasausgabe, Salzburg-Leipzig 1936, Bd. 4, Kommentar S. 578.
[3] I q. 52 a. 2.
[4] I q. 52 a. 3.

« Es ist dem Menschen natürlich, daß er seine Erkenntnis aus dem Reich der Sinne schöpft, und es ist äußerst schwer, sich über den Bereich der Sinne zu erheben ! »[1]

Selbst unser abstraktestes Denken ist begleitet von irgendwelchen sinnhaften Vorstellungen. Die Anschauungsbilder unserer Phantasie sind zumeist eine große Stütze für unsere geistige Erkenntnis, sie können aber auch noch größere Hindernisse sein, wenn es gilt, die Wirklichkeit-an-sich zu erfassen.

Wie schwer ist es schon z. B., die Wirklichkeit des physikalischen Raumes zu erfassen, die ganz anders ist als unsere sinnhafte Vorstellung vom Raum ; der physikalische Raum entzieht sich unserer Vorstellung vollständig.

Wie schwer ist es, rein mathematische Gesetze und Beziehungen zu erfassen. Wenn diese noch eine Erfüllung im Euklidischen Raum oder in der klassischen Physik finden, ist es wesentlich leichter, — weil anschaulicher.

Unendlich schwierig ist es aber, die Wirklichkeit rein geistiger Realitäten zu erfassen. Von ihnen können wir nur in Analogien Aussagen machen und sie mit Bildern und Vergleichen umschreiben.

« Res simpliciter supernaturalis et infigurabilis multipliciter componitur per varietatem divisibilium signorum. »[2]

Auch ich möchte hier ein schlichtes Bild benützen, das die Engelgegenwart, wie überhaupt das Irgendwo-sein geistiger Dinge, unserm Verständnis näher bringen kann :

Töne sind Schwingungen von einer bestimmten Wellenlänge und einer bestimmten Frequenz, z. B. a' = 435 Hz.

Ein Akkord ist ein Zusammenklingen von Tönen, deren Schwingungszahl in einem bestimmten, einfachen Verhältnis steht. Der Durakkord f' a' c'' z. B. (= 345,3 ; 435,0 ; 517,3 Hz) hat das einfache Verhältnis 4 : 5 : 6, das für jeden Dur-Grundakkord gilt. Eine Melodie ist die zeitliche Folge von Tönen, deren Schwingungszahlen ebenso in einem einfachen Verhältnis zueinander stehen ; z. B. ist die Verhältnisfolge der Melodie « Resonet in laudibus » (« Singen wir mit Fröhlichkeit », auch « Joseph, lieber Joseph mein ») : 18 : 15 : 12 : 15 : 18 : 20 : 18. Dieses Zahlenverhältnis ist eine geistige Gesetzmäßigkeit, die Seele der Melodie, die in den Schwingungen eine Verkörperung erfährt. Ob letztere nun in höheren Bereichen von 8 000 bis 13 000 Hz, z. B. 12 400 :

[1] C. G. III, 119.
[2] Expos. in Dion. : De Divinis Nominibus 1, 1. 2.

10 428 : 8 276 usw. (= g^{VI}, e^{VI}, c^{VI} usw.) existiert, oder in tieferen, z. B. 54,37 : 45,72 : 36,29 usw. (= A_{-1}, Fis_{-1}, D_{-1}), ob mit ganz verschiedenen Obertönen, welche die Klangfarbe der Instrumente ausmachen (Geige, Flöte, Posaune, menschliche Stimme usw.), ob in Hochfrequenzen, für die wir Menschen keine Sinnesresonatoren haben, — ist ganz gleichgültig. Aus Millionen von Melodie-Körpern ist der eine Körper, der zu der gestaltenden Seele gehört, erkennbar.

Wenn wir uns jetzt fragen : Wo ist diese geistige Gesetzmäßigkeit der Melodie ? so können wir antworten : Sie ist in der schwingenden Melodie, dem gesungenen oder gespielten Lied. Und wo ist sie dann, wenn das Lied nicht gesungen oder gespielt wird ? Dann ist sie eben nirgendwo. Hört die Gesetzmäßigkeit aber dabei auf, zu existieren ? Nein, sie besteht weiter, sie ist « unsterblich ». Der Ausdruck « unsterbliche Melodie » ist keine bloße Phrase.

Mit diesem Vergleich, — dasselbe gilt von ähnlichen Gleichnissen, — können wir die Geheimnisse des Geistes selbstredend nicht erfassen, aber sie sind geeignet, uns wie von ferne an die Geheimnisse heranzuführen und sie unserm Verständnis um ein weniges näherzubringen.

Vom Geistigen können wir also sagen, daß es nirgendwo ist, wenn es in sich selbst ist, oder wenn es auf etwas Geistiges wirkt, das seinerseits nirgendwo ist. Wenn Geistiges auf Körperliches wirkt, oder auf Geistiges, das seinerseits auf Körperliches wirkt, so ist es dort, wo das Körperliche ist. Dasselbe gilt vom Engel. Er ist eben mit seiner Substanz dann und nur dann irgendwo, wenn er dort mit seiner Kraft wirkt.

Die Ausdrücke : Bei uns, neben uns, um uns usw., wie alle Ortsbestimmungen, sind nur Analoga, die wir anwenden können, je nachdem, welches besondere charakteristische Merkmal des Engelwirkens wir betonen wollen. So können wir auch mit Recht sagen : Die Engel « umstehen » uns oder den Altar, « umschreiten » ihn, « verneigen sich », « verhüllen ihr Antlitz » usw., ähnlich wie wir gleichartige Ausdrücke auf Gott anwenden [1].

Treffender als der Ausdruck : « Der Engel ist in uns », ist die Wendung : « Wir sind im Engel ».

Der Engel ist dort, wo er *wirkt*. Das *Wirken* der Engel wird uns im kommenden Kapitel (über das gemeinsame Ziel und die Ordnung der Gemeinschaft der Engel und Menschen bei der Meßfeier) beschäftigen.

(*Schluß folgt.*)

[1] Vgl. In Hebr. 1, 1. 2.

Hugo von St. Viktor und die Kirchenväter

Von Ludwig OTT

(Schluss.)

II

Wie Hugo die Väterschriften verwertete, läßt sich am besten an seinem theologischen Hauptwerk De sacramentis christianae fidei aufzeigen. Wegen des mangelhaften Zustandes der bisherigen Ausgaben ist es vorerst nicht möglich, statistisch genaue Angaben über den Umfang der Verwertung der Väterschriften zu machen. Dies wird erst möglich sein, wenn die von H. Weisweiler vorbereitete kritische Ausgabe vorliegt, die längst ein dringendes Bedürfnis ist.

Wenn man Hugos Werk mit den gleichzeitigen Sentenzenwerken aus der Schule Anselms von Laon oder aus der Schule Abaelards vergleicht, so fällt die geringe Zahl von Väterzitaten auf. Das ist deswegen bemerkenswert, weil die ersten systematischen Darstellungen der gesamten Theologie zu Beginn des 12. Jahrhunderts gerade aus dem Bestreben hervorgegangen sind, das überlieferte Schrift- und Vätergut nach sachlichen Gesichtspunkten zu ordnen. Es ist darum ganz natürlich, daß sie überwiegend aus Schrift- und Vätersentenzen bestehen. Die Arbeit des Sammlers bestand in der Ordnung und Verknüpfung des Stoffes und in der Harmonisierung von scheinbaren Widersprüchen. In den Sentenzenwerken aus der Schule Abaelards tritt der letztere Gesichtspunkt beherrschend in den Vordergrund. Nach dem Vorgang von Abaelards Sic et non werden zu jeder Frage Traditionsstimmen für und wider zusammengetragen. In der Lösung des Magisters wird sodann mit den Hilfsmitteln der Dialektik ein Ausgleich der widersprechenden Autoritäten versucht. Hugo fand an dieser unpersönlichen Art der Behandlung theologischer Fragen, die allzu oft an der Oberfläche der Probleme haften blieb, kein Gefallen. Er wählte daher eine freiere Form der Darstellung, die der persönlichen Auffassung einen größeren Spielraum ließ und dem inneren Zusammenhang der Offenbarungswahrheiten mehr gerecht wurde. Das Väterwort tritt

bei ihm fast ganz zurück. In seiner Summe finden sich ganze Traktate, in denen kein einziges Väterzitat vorkommt. Und doch atmet seine Theologie ganz und gar den Geist der Väter, vor allem den Geist des hl. Augustin. M. GRABMANN urteilt : « Nicht eine schulmäßige Zusammenordnung des Schrift- und Väterwortes, sondern eine tiefere organische Auffassung und Zusammenfassung der Schrift- und Väterideen ist das ideale Ziel seines wissenschaftlichen Mühens. »[1] Übereinstimmend stellt F. VERNET fest, daß Hugo trotz der Seltenheit von Väterzitaten « von ihrer Substanz genährt ist und daß er, obwohl er immer persönlich bleibt, ihre Gedanken und sogar ihre Ausdrücke benützt, ohne sie zu zitieren »[2].

Die Untersuchung einzelner theologischer Fragen bei Hugo hat eine sehr weitgehende Abhängigkeit von Augustinus ergeben. Seine Gotteslehre trägt ein ausgesprochen augustinisches Gepräge. Hervorgehoben sei die spekulative Erklärung des Trinitätsgeheimnisses, die sich enge an die psychologische Trinitätserklärung Augustins anlehnt. Die Hauptquelle der hugonischen Gotteslehre ist das geistvolle Werk Augustins De Trinitate. J. KILGENSTEIN stellt Hugo in seiner Monographie über dessen Gotteslehre nach dem Vorgang A. Stöckls an die Seite Anselms von Canterbury und bemerkt : « Beide schöpften den Stoff ihrer Gotteslehre unmittelbar aus den unversiegbaren Quellen des christlichen Glaubens, aus den Werken der Väter und besonders des hl. Augustin. »[3] — In der Christologie verrät sich der Einfluß Augustins in der starken Betonung der Personeinheit Christi gegenüber den nestorianisierenden Tendenzen seiner Zeit. Unter ausdrücklicher Berufung auf mehrere Aussprüche Augustins begründet er die aus der Personeinheit sich ergebende Idiomenkommunikation[4]. Mit Augustin lehrt er, daß die aus der hypostatischen Union abgeleitete Unsündlichkeit Christi keine Beeinträchtigung, sondern vielmehr eine Vervollkommnung seiner menschlichen Freiheit war[5]. Von Augustin übernahm Hugo auch den nicht glücklichen Ausdruck « homo assump-

[1] M. GRABMANN, Die Geschichte der scholastischen Methode II, Freiburg i. B. 1911, 253 f.

[2] Dictionnaire de Théologie Catholique VII, Paris 1922, 290.

[3] J. KILGENSTEIN, Die Gotteslehre des Hugo von St. Victor, Würzburg 1897, 225 ; A. STÖCKL, Geschichte der Philosophie des Mittelalters I, Mainz 1864, 304.

[4] De sacr. II 1, 9 (395 D/396 A). Vgl. L. OTT, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik 174 ff.

[5] De sacr. II 1, 6 (383 C). Vgl. E. POPPENBERG, Die Christologie des Hugo von St. Viktor, Hiltrup 1937, 104.

tus » zur Bezeichnung der menschlichen Natur Christi, der Anlaß zu Mißverständnissen gab und deswegen später abgelehnt wurde. — Sehr stark tritt der Einfluß Augustins in der Sakramentenlehre Hugos hervor. H. WEISWEILER gelangte in seiner Monographie über die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo auf Grund eingehender Untersuchung seiner Quellen zur Feststellung, daß er wörtliche Texte aus den Vätern verhältnismäßig selten anführt, daß er aber desto mehr mit augustinischen Ideen vertraut ist. Diese konnte er nur teilweise, und zwar zum verschwindenden Teil, in den von ihm benutzten Sammelwerken Ivos finden. « Nur ein persönliches, langdauerndes und genaues Einarbeiten in die Werke Augustins selber konnte Hugo in diesem großen Maße die Grundgedanken des größten und genialsten Kirchenvaters erfassen lassen, so daß sie so tief Hugos persönlichstes Eigentum werden konnten. Dadurch allein konnte er in die Lage versetzt werden, sie jederzeit aus den Tiefen seines Gedächtnisses hervorzurufen. Was kleineren Geistern nur möglich war an Hand vieler Einzelstellen aus den Florilegien, das konnte Hugo aus dem Vollschatz jahrelangen Studiums des hl. Augustin auch ohne vorliegende Texte. So konnte er über diese Grundideen auch frei verfügen. Er konnte sie tiefer ausbauen ; er konnte sie an Stellen benutzen, wo Augustin sie noch nicht durchgeführt hatte. » [1] — Der Einfluß der Väter, besonders Augustins, zeigt sich auch in der Heilslehre Hugos. Wenn diese « trotz des Wortes Gnade die Gnade als das wesentlich Übernatürliche vermissen läßt und so eine Gnadenlehre ohne Gnade ist », so beruht dies nach den Untersuchungen von H. KÖSTER « auf der platonischen Erkenntnistheorie mit ihrer Überzeugung vom Vermögen des geschaffenen Geistes zur unmittelbaren Schau Gottes, wie sie Hugo auf dem Weg über Pseudo-Dionysius, Boethius, vor allem über Augustin sich zu eigen gemacht hatte » [2].

Wie in theologischen Fragen, so erweist sich Hugo auch in philosophischen Fragen als gelehriger Schüler Augustins. H. OSTLER merkt in seiner Darstellung der Psychologie Hugos auf Schritt und Tritt Parallelen bei Augustin an, mit dem er vor allem die starke Betonung des Selbstbewußtseins als Ausgangspunkt aller psychologischen Spekulation gemeinsam hat, und bezeichnet ihn als « Schüler Augustins » und

[1] H. WEISWEILER, Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor, Freiburg 1932, 152 f.

[2] H. KÖSTER, Die Heilslehre des Hugo von St. Viktor, Emsdetten 1940, 130.

Augustin als « seinen großen Meister »[1]. — W. A. Schneider weist in seiner Darstellung der Geschichtsphilosophie Hugos wiederholt auf die augustinische Grundlage hin, welche seine geschichtsphilosophische Spekulation trägt : « Bei Hugo beherrscht noch der augustinische Gedanke vom gewaltigen Geschichtsdrama das System. »[2]

Eine Ausnahme von dem Grundsatz, keine oder nur ganz wenige Väterstellen zu zitieren, macht Hugo in einem Kapitel des christologischen Traktates, in den Abhandlungen über die Ehe und über die letzten Dinge.

Im Anschluß an die Erörterung des Verhältnisses von Trinität und Inkarnation fügt Hugo seiner theologischen Summe (II 1,4) eine kleine Sammlung von Väterstellen über Trinität und Inkarnation ein. Er begründet dieses unerwartete Vorgehen mit dem Gedanken, daß der schwache Menschenverstand nicht fähig ist, zu begreifen, was ihm befohlen wird zu glauben, und daß er deswegen der Unterstützung durch die Autorität des heiligen Wortes bedarf. Im Bewußtsein seiner Unzulänglichkeit will er daher die Aussprüche der heiligen Väter vorführen, ohne aus dem Eigenen etwas hinzuzufügen. Nach den beigegebenen Autornamen setzt sich die Sammlung aus Aussprüchen des hl. Augustin, des hl. Hieronymus und des hl. Ambrosius zusammen. Das einzige dem hl. Hieronymus zugeschriebene Zitat stammt jedoch tatsächlich nicht von Hieronymus, sondern aus dem Libellus fidei des Pelagius. Auf die Zitate aus Ambrosius folgt ohne Autorangabe ein Stück aus dem Liber ecclesiasticorum dogmatum des Gennadius ; diesem folgen weitere Stücke aus derselben Schrift, eingeleitet mit dem Quellenvermerk *Idem*[3]. Mitten unter die Texte aus Gennadius sind mit der Autorangabe *Idem* Texte aus Augustin eingestellt. Unter den Augustinuszitaten steht eine längere, jedoch sehr frei zitierte Stelle aus dem Monologion des hl. Anselm von Canter-

[1] H. Ostler, Die Psychologie des Hugo von St. Viktor, Münster 1906, 22, 55, 179.

[2] W. A. Schneider, Geschichte und Geschichtsphilosophie bei Hugo von St. Victor, Münster 1933, 14. Vgl. S. 11 : « Geschichtsphilosophische Spekulation wurde von den französischen Dialektikern nicht geübt ; dieses Erbe Augustins pflegte im damaligen Paris nur Hugo. »

[3] Darunter ist, wenn der Text in Ordnung ist, Ambrosius zu verstehen. Es ist jedoch möglich, daß in der handschriftlichen Überlieferung vor dem ersten Gennadiuszitat die Autorangabe « Augustinus » ausgefallen ist. Die Schrift des Gennadius wird nämlich im Mittelalter gewöhnlich dem hl. Augustin zugesprochen. Die Ausgaben von Straßburg 1485 (Hain *9025) und Venedig 1506 (fol. 57r) lesen ebenso wie die Ausgabe von Migne.

bury. Die Augustinuszitate, die zum größten Teil ohne Angabe des Buchtitels angeführt werden, verteilen sich auf folgende Schriften: De Trinitate, Contra Maximinum, De dono perseverantiae und Enchiridion ad Laurentium. Dazu kommt eine Stelle aus einer pseudoaugustinischen Predigt, Sermo 245. Die Ambrosiuszitate stammen aus den Schriften De fide ad Gratianum und De institutione virginis. Ich gebe im folgenden eine Übersicht über die Anordnung der Zitate mit Angabe des Fundortes. Da vielfach Stücke aus verschiedenen Kapiteln und Büchern und sogar aus verschiedenen Schriften und verschiedenen Autoren ohne Angabe des Fundortes vereinigt sind, füge ich zum Zwecke der sicheren Abgrenzung die Anfangs- und Schlußworte bei.

Augustinus adversus impietatem Arii: Patres — substantiae (PL 176, 376 A/B): Augustinus, Contra Maximinum II 14, 3 (sehr frei). Idem: Omnes — operantur (376 B/C): Aug., De Trinitate I 4, 7. Nam — non sit (376 C/D): ibidem V 1, 2. Est tamen — vocant (376 D): ib. V 2, 3. Idem in libro contra Maximinum: Nulla — Deus (376 D): Contra Maxim. II 10, 1. Tres — intelligat (376 D/377 A/B): ib. II 10, 2. Pater — Spiritus sanctus (377 B): ib. II 10, 3. Idem in libro de Trinitate: Si — Pater (377 B/C): De Trin. XV 7, 12. Idem: Non — pariter (377 C): ib. VI 7, 9 (frei). In hac — similia (377 C/D): ib. VII 6, 11. Hoc — tres (377 D): cfr. ib. VII 6, 11 (nur der Gedanke, nicht der Wortlaut). Verum — percipit (377 D/378 A): ib. VII 6, 11 (am Anfang frei). Cur-fateremur (378 A): ib. VII 6, 11 (gekürzt); quo nomine — voluit (378 A): ib. VII 4, 9. Ita — omnia (378 A): ib. VI 10, 12. Idem: Denique — unum (378 A/D): Anselm von Canterbury, Monologion c. 16-17 (sehr frei). Idem: Neque — Filii (378 D): Pseudo-Augustinus, Sermo 245 n. 2 (sehr frei). Idem in libro quinto de Trinitate: Deo — diceretur (378 D/379 A): De Trin. V 5, 6 (frei und gekürzt). Item, quamvis — mutabile (379 A): ib. V 5, 6. Item, non — dicitur (379 A): ib. V 6, 7. Idem: Quid — taceretur (379 B): ib. V 9, 10. Idem: Trintas — dici (379 B): ib. V 11, 12. Idem: Fatendum — sancti (379 B): ib. V 14, 15. Idem: Filius — habet (379 B): ib. V 15, 16. Idem: Cum — diversitas (379 B): ib. VII 4, 9 (gekürzt). Idem: Ideo — tria (379 B): ib. VIII procem. n. 1. Hieronymus: Unum distinguuntur (379 C): Pelagius, Libellus fidei n. 6-7 (gekürzt) (PL 48, 489; PL 45, 1717; PL 39, 2182). Ambrosius de Trinitate: Assertio — potestatis (379 C/D): Ambrosius, De fide ad Gratianum I 1, 6 u. 10 (gekürzt). Deus enim unus est (379 D): cfr. ib. I 1, 6. Deus — potestatis (379 D): ib. I 1, 7. Si — nominibus (379 D): ib. I 1, 8. Unum — fieri (379 D; ebenso 444 B): Ambrosius, De institutione virginis c. 10 n. 68 [1]. Idem:

[1] An der bezeichneten Stelle findet sich nur der erste Satz des Zitates mit geringfügigen Verschiedenheiten: Unus itaque Deus, unum nomen, una divinitas, una maiestas. Der folgende Hinweis auf Apg. 4, 12 scheint eine Erweiterung des Ambrosiuswortes zu sein.

Ego — cognoscamus (379 D) : Ambrosius, De fide ad Gratianum I 1, 9. Non enim — plenus (379 D) : ib. I 2, 16 (frei). Non sunt — indifferens (379 D/380 A) : ib. I 2, 17. Quomodo — sensum (380 A) : ib. I 10, 64 (frei); credere — permittimur (380 A) : ib. I 12, 78 (frei). Aufer — quaeritur (380 A) : ib. I 13, 84. Credimus — Spiritus sanctus (380 A/B) : Gennadius, Liber ecclesiasticorum dogmatum c. 1. Idem : Non Pater — Filius (380 B/C) : ib. c. 2. Idem : Non ergo — immistis (380 C) : ib. c. 2. Ita — est (380 C/D): Augustinus, De dono perseverantiae c. 24 n. 67. Ex quo — homo (380 D) : Augustinus, Enchiridion c. 36 n. 11. Idem : Christus — Filius (381 A) : ib. c. 35 n. 10 (gekürzt). Idem : Deus — distincta (381 A) : Gennadius, Liber eccl. dogm. c. 2. Idem : Nihil — solitarium (381 A/B) : ib. c. 4 (gekürzt). Idem : Homousion — Deus (381 B/C) : ib. c. 5.

Viele der von Hugo angeführten Zitate weisen gegenüber dem Originaltext beträchtliche textliche Unterschiede auf. Sehr häufig sind sie durch die Auslassung einzelner Wörter oder Satzglieder oder auch ganzer Sätze oder durch Änderung der Ausdrucksweise gekürzt. Da sich mehrere Zitate aus Augustin und Ambrosius mit denselben Abweichungen vom Originaltext auch bei Abaelard oder in der Summa sententiarum oder in beiden finden [1], so ist anzunehmen, daß Hugo wenigstens einen Teil der Stellen aus einer Zitatensammlung übernommen hat. Die Feststellung dieser gemeinsamen Zitatenquelle ist mir vorerst nicht möglich, da unsere Kenntnis der patristischen Florilegien der Scholastik noch sehr ungenügend ist und Handschriften zur Zeit nicht zugänglich sind. Die Gennadiustexte scheint Hugo aus der Panormia Ivos [2], welche die ersten fünf Kapitel der Schrift, und zwar ohne Autorangabe enthält, herübergenommen zu haben. In einer der Sammlungen Ivos dürfte auch die unmittelbare Vorlage der ersten drei Stücke aus Augustin, De Trinitate (I 4, 7 ; V 1, 2 ; V 2, 3) zu suchen sein, da sowohl in der Panormia wie auch im Dekret dieselben drei Stücke, das zweite mit noch umfangreicherem Texte, zu einer Einheit zusammengeschlossen sind [3]. Trotz der Benützung von patristischen Florilegien kann nicht gezweifelt werden, daß Hugo auch eine unmittel-

[1] Augustinus, De Trin. VI 7, 9 (377 C) = Abaelard, Sic et non c. 6 (PL 178, 1359 B) = Summa sententiarum I 8 (PL 176, 55 A) ; De Trin. VII 6, 11 (377 D) = Abaelard, Sic et non c. 8 (1360 A) = Summa sent. I 9 (55 C/D) ; De Trin. VIII prooem. n. 1 (379 B) = Summa sent. I 9 (55 D) ; De Trin. XV 7, 12 (377 B/C) = Summa sent. I 11 (60 B/C). Ambrosius, De fide I 10, 64, I 12, 78, I 13, 84 (380 A) = Summa sent. I 7 (53 D/54 A). Vgl. L. OTT, Der Trinitätstraktat Walters von Mortagne als Quelle der Summa sententiarum. Scholastik 18 (1943) 78-90, 219-239, bes. 236.

[2] Pan. I 1-6 (PL 161, 1045-1047).

[3] Pan. I 7, Decr. I 2 (1048 f., 60 f.).

bare Kenntnis einzelner wichtiger Väterschriften, vor allem der Hauptschriften Augustins besaß.

Eine verhältnismäßig große Anzahl von Väterzitaten, und zwar über das Ganze zerstreut, weist der theologisch-dogmatische Teil des Ehetraktates (II 11, 1-13) auf. Die meisten sind aus den Schriften des hl. Augustin genommen. Ich habe 12 Zitate aus der Schrift De bono coniugali (— zwei Stellen sind je zweimal angeführt —), 3 aus der Schrift De nuptiis et concupiscentia, 3 aus der Schrift De bono viduitatis, 2 aus der Schrift De coniugiis adulterinis, 1 aus der Schrift De Genesi ad litteram, 1 aus dem Buch De diversis quaestionibus LXXXIII und 1 aus der Epistola 187 (ad Dardanum) gezählt. Dazu kommen 2 Zitate aus der Schrift des hl. Ambrosius De institutione virginis, 2 aus dem Ambrosiaster, eines davon unter dem Namen des hl. Ambrosius, das andere unter dem Namen des Papstes Gregor des Großen [1], 1 aus einem Brief des Papstes Innozenz I., 1 aus den Etymologien Isidors von Sevilla, je ein anonymes Zitat aus einem Brief des Papstes Leo des Großen, aus einem Brief des Papstes Pelagius I., aus den Antworten des Papstes Nikolaus I. auf die Anfragen der Bulgaren, aus einem angeblichen Brief des Papstes Evaristus, aus dem Sophoniaskommentar des hl. Hieronymus, 1 aus dem römischen Rechtsbuch, eine mit der Quellenangabe *auctoritas dicit* eingeführte Lehrmeinung des berühmten Schulhauptes Anselm von Laon († 1117) und endlich ein Hinweis auf eine Entscheidung des Papstes Gregors des Großen ohne Anführung des Wortlautes. Die Kapitel 9 und 10 sind vollständig aus Augustinussentenzen zusammengesetzt. Manche Augustinuszitate bestehen aus mehreren im Originaltext voneinander getrennten Textstücken. Ich gebe im folgenden ein Verzeichnis der Zitate nach der Anordnung Hugos mit Angabe ihres Fundortes.

Cap. 3. B. Augustinus testatur ... dicens : Utriusque — remedium (481 C/D) : Augustinus, De Genesi ad litt. IX 7, 12. Idem ipse in libro de bono coniugali testatur dicens : In coniugio — charitatis (481 D) : Aug., De bono coniug. c. 3 n. 3. Item : In nuptis — ventris (481 D) : ib. c. 18 n. 21. Unde ... quod dictum est : illa — commercium (481 D/482 A) :

[1] De sacr. II 11, 13 (506 C). In der Vorlage Hugos (siehe die S. 301 Anm. 1 angeführte Abhandlung S. 279, Variantenapparat zu Z. 104) ist das Zitat dem hl. Augustinus zugeschrieben ; ebenso in dem Ehetraktat Cum omnia sacramenta (F. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen, Münster 1919, 137 Z. 19). Vermutlich liegt in dem Text Hugos ein Versehen irgend eines Kopisten vor. — Die Ausgaben von Straßburg 1485 (Hain *9025) und Venedig 1506 (fol. 90v) haben ebenfalls die Lesart Gregorius.

Leo I., Epistola 167 inqu. 4. Cap. 4. Quidam ... ut dicerent coniugium — retinentem (483 A) : Corpus Iuris Civilis, Institutiones I 9. Cap. 5. Dicit auctoritas : aliter — vota succurrerint legitima (486 D/487 A) : Pseudo-Evaristus, Ep. I ad universos Africae regionis episcopos n. 2 (P. Hinschius, Decretales Pseudo-Isidorianae, Leipzig 1863, 87 f.). B. Ambrosius testatur dicens : Non — facit (487 B) : Ambrosius, De institutione virginis c. 6 n. 41. Item : Coniugium — frustrantur (487 B) : Nicolaus I., Responsa ad consulta Bulgarorum c. 3. Isidorus etiam dicit, quod coniuges — concubitus (487 B) : Isidorus, Etym. IX 7, 9. Augustinus dicit, quod a prima — cogniturus (487 D) : Aug., De nuptiis et concup. I 11, 12. Et Ambrosius similiter : Desponsata — assumitur (487 D/488 A) : Ambrosius, De institutione virg. c. 6 n. 41. Cap. 6. Potest ... quod supradictum est, furtivos — succurrerint (489 B) : Pseudo-Evaristus (cfr. cap. 5). Cap. 7. Bonum . . ut dicit b. Augustinus — coniugalis (494 B/C) : Aug., Ep. 187 c. 9 n. 31. Item Augustinus ad Valerium : Non — separentur (494 D) : Aug., De nuptiis et concup. I 10, 11. Cap. 8. Unde Augustinus : Usque — nupserit (495 B) : Aug., De bono coniug. c. 7 n. 6. Dicit enim b. Augustinus, quod sacramentum — eius (496 A) : cfr. ib. c. 24 n. 32, c. 7 n. 7. Cap. 9. B. Augustinus ... dicit : Concubitum — deprecatrices (496 C/D) : ib. c. 10 n. 11. Decus — conceditur (496 D) : ib. c. 11 n. 12. Sanctitati — mulierem (496 D) : ib. c. 11 n. 13. Cap. 10. B. Augustinus sic ait : Antiquis — desiderii (496 D/497 A) : ib. c. 13 n. 15. Idem in libro de virginibus : Antiquis — prohibitum (497 A) : ib. c. 25 n. 33. Verumtamen, sicut idem alibi testatur, — exemplum (497 A/B) : Aug., De nuptiis et concup. I 9, 10. Item idem : Sicut — habebat (497 B) : Aug., De bono coniug. c. 21 n. 26. Melior — oportuit (497 B/C) : ib. c. 22 n. 27. Idem : Iustus — concubitus (497 C) : ib. c. 15 n. 17, c. 16 n. 18. Cap. 11. Dicit enim b. Augustinus in libro de bono coniugali : Usque — nupserit (497 D) : ib. c. 7 n. 6 (cfr. cap. 8). Et idem : Quia — separati (497 D) : ib. c. 7 n. 7. Legimus, quod b. Gregorius ... concessit etc. (499 A) : Gregorius I., Epistolae XI 64 interrog. 6. Cap. 12. B. Augustinus in libro de professione sanctae viduitatis sic ait : In — fecerunt (499 D/500 A) : Aug., De bono viduitatis c. 9 n. 12. Et post pauca : Proinde — nubit (500 A/B) : ib. c. 10 n. 13. Et post pauca : Fit — peiores (500 B/C) : ib. c. 10 n. 13, c. 11 n. 14. Innocentius enim papa ... sic dicit : Quae — iunxerat (503 C/D) : Innocentius I., Ep. 2 c. 13 n. 15. Cap. 13. Sed auctoritas, inquiunt, dicit huiusmodi coniugia vera non esse (505 C) : Anselm von Laon ; vgl. die von F. Bliemetzrieder (Zu den Schriften Ivos von Chartres [Wiener Sitzungsberichte 182. Band 6. Abhandlung], Wien 1917, 67 f.) aus dem Liber Pancrisis veröffentlichte Ivo-Sentenz : Nota, quod aliqui dicunt non esse coniugium gentilium vel iudeorum, ut magister anselmus. Dicit enim non esse coniugium, ubi non est fides de Christo. — De ipso sacramento corporis Christi dicit auctoritas, quod non est verum corpus Christi, quod conficit schismaticus (505 C/D) : Pelagius I., Ep. ad Viatorem et Pancratium (PL 69, 412 D). Et iterum alia auctoritas dicit, quod errant, qui corpus Christi verba sacerdotis facere putant et non vitam (505 D) : Hieronymus, Comm. in Sophoniam c. 3 (PL 25, 1375 A). Dicit b. Augusti-

nus, quod sacramentum — eius (506 B/C) : cfr. Aug., De bono coniug. c. 24 n. 32, c. 7 n. 7 (cfr. cap. 8). Item : Cum–coniuges (506 C) : Aug., De coniugiis adulterinis I 18, 20. Item : Si — fornicationi (506 C) : Aug., De diversis quaestionibus LXXXIII q. 83. Quid ... b. Ambrosius dicit : Non — copuletur (506 C) : Pseudo-Ambrosius, In 1. Cor. 7, 15. Item b. Gregorius dicit : Dimissio — matrimonii (506 C) : ibidem. Sicut dicit b. Augustinus in libro de adulterinis coniugiis : Discessionem — resolvantur (509 A/B) : Aug., De coniugiis adult. I 18, 22.

Den Einfluß Augustins spürt man auch dort, wo ihn Hugo nicht zitiert. So ist die Abhandlung über die drei Güter der Ehe in Kapitel 7 und ein Stück der sich daran anschließenden Erörterungen (Nec tamen — illud malum 494 C) nahezu wörtlich aus der Genesiserklärung des hl. Augustin (De Genesi ad litt. IX 7, 12) genommen. Die Zitationsweise ist sehr frei. Viele Texte sind gekürzt, häufig fehlt die Angabe des Buchtitels, ein Autorname und ein Titelvermerk sind unzutreffend. Die letztere Beobachtung ist ein Fingerzeig dafür, daß Hugo seine Zitate wenigstens zum Teil aus zweiter Hand genommen hat. Eine Hauptquelle Hugos ist das aus der Schule Anselms von Laon stammende anonyme Eherecht *Cum omnia sacramenta ... Coniugium est secundum Isidorum*. Ich bezeichne es im folgenden der Kürze halber als Traktat I, zum Unterschied von einem zweiten, gleich zu nennenden Ehetraktat aus derselben Schule. Das Kernstück des Traktates I, beginnend mit den Worten : *Coniugium est secundum Isidorum*, ist in zahlreichen Handschriften für sich allein überliefert und wurde deswegen von F. Bliemetzrieder isoliert herausgegeben [1]. Die fehlenden Einleitungskapitel, beginnend mit den Worten : *Cum omnia sacramenta*, wurden erst später von H. Weisweiler festgestellt und herausgegeben [2]. Weisweiler hat auch bereits auf die enge Verbindung des von ihm herausgegebenen Teiles mit dem Ehetraktat Hugos von S. Viktor hingewiesen und in dem Traktat aus der Anselmschule eine Quelle Hugos erkannt. Die ersten Kapitel des Ehetraktates Hugos stimmen fast wörtlich mit dem Anfang des Traktates I überein [3]. Die Abhängigkeit

[1] F. Bliemetzrieder, Théologie et théologiens de l'école épiscopale de Paris avant Pierre Lombard. Recherches de Théologie ancienne et médiévale 3 (1931) 273-291. Der Text ist sehr verbesserungsbedürftig. Die richtige Lesart steht häufig im Variantenapparat.

[2] H. Weisweiler, Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken, Münster 1936, 33 ff.

[3] Siehe die Gegenüberstellung der Texte bei Weisweiler, a. a. O. 36 f. Früher hatte schon F. Bliemetzerider auf die enge literarische Verwandtschaft zwischen dem Anfang des Ehetraktates Hugos und dem Anfang des « Ehetraktates

des Viktoriners erstreckt sich aber nicht bloß auf den Anfang des Traktates, sondern, wie Weisweiler richtig vermutete, auf den Gesamttraktat. Aus der Gleichartigkeit des Textes der Zitate, der häufig vom Originaltext abweicht oder durch Auslassungen zusammengezogen ist, läßt sich nachweisen, daß Hugo einen beträchtlichen Teil seiner Zitate, insgesamt 13 (— zwei davon sind identisch —), aus dem Traktat I geschöpft hat : in Kapitel 3 das Zitat aus Augustins Genesiserklärung (481 C/D) und das anonyme Leozitat (481 D/482 A), in Kapitel 4 die Definition des römischen Rechtsbuches (483 A), in Kapitel 5 das erste Ambrosiuszitat (487 B), in Kapitel 7 das erste Augustinuszitat (494 B/C), in Kapitel 8 das zweite Augustinuszitat (496 A), in Kapitel 12 das Innozenzzitat (503 C/D), in Kapitel 13 sechs Zitate (506 C, 509 A/B)[1]. Wie in den Zitaten, so läßt sich auch in den übrigen Teilen des Gesamttraktates eine Abhängigkeit Hugos unschwer erweisen. Kapitel 7, das im Anschluß an Augustin von den drei Ehegütern handelt, hat Hugo zum größten Teil wörtlich aus dem Traktat I übernommen. Es zeigen sich folgende Parallelen : Tria — copuletur (494 B) : Traktat I, ed. F. Bliemetzrieder 275 Z. 17-21. Bonum — coniugalis (494 B/C) : ebd. Z. 10-11. Duobus modis — excusat (494 C) : ebd. Z. 12, Z. 7-9. Nec tamen — illud malum (494 C) : ebd. Z. 14-16.

der Sententiae Anselmi » hingewiesen. Vgl. Recherches de Théol. anc. et méd. 2 (1930) 76 Anm. 20, ebd. 3 (1931) 273. Weisweiler wies nun nach, daß die unmittelbare Vorlage Hugos nicht der « Ehetraktat der Sententiae Anselmi » war, sondern das von ihm aufgefundene Stück des oben genannten Traktates I. Der « Ehetraktat der Sententiae Anselmi », in Wirklichkeit ein selbständiger Traktat, der nicht zu den Sententiae Anselmi gehört, ist von dem Traktat I abhängig. Seine Verwandtschaft mit Hugo ist auf die Benützung derselben Quelle zurückzuführen.

[1] Die in Klammern beigefügten Zahlen verweisen auf die Ausgabe Hugos bei Migne, PL 176. Die Parallelstellen im Traktat I siehe bei Weisweiler, a. a. O. 34 Z. 24-26 und bei Bliemetzrieder, a. a. O. 274 ff. Z. 68-69, 62-63 ; 110-111 (ebenso 2-3) ; 60-61 ; 9-11 ; 49, 51-53 (hier nicht als Zitat gekennzeichnet) ; 195-204 ; 49, 51-53 ; 92-93 ; 89-92 ; 102-104 ; 104-105 (die Lesart Hugos im Variantenapparat) ; 93-98. — Am handgreiflichsten zeigt sich die literarische Abhängigkeit in der Gemeinsamkeit des folgenden Augustinuszitates, das nicht bloß eine auffallende textliche Verschiedenheit gegenüber dem Originaltext aufweist (*subiaceat fornicationi* statt *fornicatio deputetur*), sondern durch Verschiebung der Negationspartikel *non* auch den Sinn des Satzes verändert : Si Dominus dimittendae coniugis solam causam fornicationis admittit et paganum coniugium dimitti prohibet, consequens est, ut paganismus non subiaceat fornicationi (Hugo 506 C : Traktet I Z. 89-92). In der ursprünglichen Fassung lautet der Satz : Si ... dimitti *non* prohibet, consequens est, ut paganismus fornicatio deputetur (De diversis quaestionibus LXXXIII q. 83). In zahlreichen Augustinushandschriften und älteren Ausgaben ist jedoch die Negationspartikel fälschlich zu *deputetur* gezogen statt zu *prohibet*. Vgl. PL 40, 100 Anm. 1.

Wörtliche Entlehnung kleineren Umfangs finden sich auch in Kapitel 4 bei der Erklärung der Ehedefinition, in Kapitel 8, wo Hugo mit seiner Vorlage erklärt, daß die Ehe ohne Treue und ohne Hoffnung auf Nachkommenschaft sein kann, aber niemals ohne Sakrament, in Kapitel 12 bei der Erklärung des Innozenzwortes [1]. Noch zahlreicher sind sachlich Übereinstimmungen in der Fragestellung und in der Lösung [2]. Dabei ist jedoch die Darstellung und Begründung Hugos viel weiter entwickelt als die seiner Vorlage. Diese Tatsache beweist, daß Hugo seine Vorlage keineswegs unkritisch und gedankenlos ausgeschrieben hat. Für seine Stellung zu den Kirchenvätern ist es interessant, zu beobachten, daß er die bei der Einführung des Innozenzzitates eingestreute Bemerkung der Vorlage, daß die Autorität dieses Papstes über Augustin, Gregor und Hieronymus hinausrage, dahin abgeändert hat, daß dessen Autorität in der Kirche berühmt sei [3]:

Der Nachweis, daß sich die Abhängigkeit Hugos nicht bloß auf die Einleitungskapitel, sondern auf den Gesamttraktat erstreckt, bestätigt die von H. Weisweiler aus der handschriftlichen Überlieferung und aus inneren Kriterien erschlossene Zugehörigkeit des von ihm aufgefundenen Bruchstückes zu dem von Bliemetzrieder herausgegebenen Teil. Wir haben hier einen neuen Beweis für die enge Verbindung Hugos mit der Schule Anselms von Laon [4].

[1] Hugo 483 A: Traktat I Z. 113; H. 495 D/496 A: Tr. I Z. 49-50; H. 503 D/504 A: Tr. I Z. 205-206; H. 504 B: Tr. I Z. 204-205.

[2] Vgl. Hugo c. 5 (486 A/B): Traktat I Z. 160-163; H. c. 6 (488 C/493 C): Tr. I Z. 214-216; H. c. 6 (493 C/494 A): Tr. I Z. 152-160; H. c. 11 (497 D/499 B): Tr. I Z. 135-137; H. c. 12 (499 C/504 D): Tr. I Z. 218-227.

[3] Traktat I: Innocencius autem papa, cuius est auctoritas supra Augustinum, Gregorium, Jeronimum, videtur assere (Z. 195-197). Hugo c. 12: Innocentius enim papa, cuius auctoritas in Ecclesia Christi celebris est, sic dicit (503 C). Auch der Traktat *Cum omnia sacramenta* (s. S. 304 Anm. 1), der den Traktat I als Quelle benützte, hat in folgender Weise geändert: Innocentius autem papa, cuius auctoritas magna est, videtur assere (150 Z. 6 f.).

[4] Ein anderes Beispiel für die weitgehende Abhängigkeit Hugos von der Schule Anselms von Laon ist die Dekalogerklärung in De sacr. I 12, 6-7. Diese steht in weitem Umfang unter dem Einfluß der Dekalogerklärung der Sententiae Anselmi (F. Bliemetzrieder 95-103). Große Abschnitte hat Hugo wörtlich übernommen, so die ganzen Erklärungen zum 5. Gebot (356 B), zum 6. Gebot (356 C) und zum 7. Gebot (356 D), einen erheblichen Teil der Erklärung zum 8. Gebot (356 D/357 B) und den Anfang der Erklärung zum 9. und 10. Gebot (358 C/D). Bei der Erklärung der übrigen Gebote hat Hugo die Vorlage stark erweitert. — Die enge Verbindung Hugos mit der Schule Anselms von Laon hat zuerst H. Weisweiler in seiner Untersuchung: Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor, Freiburg i. B. 1932, aufgezeigt.

Einen weiteren Teil seiner Zitate hat Hugo mit einem anderen Ehetraktat aus der Schule Anselms von Laon gemeinsam, den F. Bliemetzrieder schon früher zusammen mit den Sententiae Anselmi veröffentlicht hat, beginnend mit den Worten : *Cum omnia sacramenta* [1]. Ich bezeichne ihn im folgenden als Traktat II. Das umfangreiche Augustinuszitat in Kapitel 9, das aus drei nicht zusammenhängenden Stücken aus der Schrift De bono coniugali zusammengesetzt ist, steht in derselben Textgestalt und in demselben Umfang in dem genannten Ehetraktat [2]. Ebendort trifft man auch die fünf Zitate des Kapitels 10, und zwar im gleichen Zusammenhang, teilweise in derselben Reihenfolge, eines mit derselben falschen Titelangabe De virginitate (Hugo : De virginibus) statt De bono coniugali [3]. Der Traktat II scheint aber nicht eine unmittelbare Vorlage Hugos gewesen zu sein. Dafür spricht die Beobachtung, daß er außer einer Reihe von Zitaten nur solche Texte mit dem Traktat II gemeinsam hat, welche dieser mit dem Traktat I gemeinsam hat. Lehrreich ist ein Vergleich folgender Parallelstellen in den drei Werken :

Hugo II 11, 7 (PL 176, 494 B/C)	Traktat I (Bl. 275 Z. 5-12)	Traktat II (Bl. 131 Z. 26-28)
Bonum ... ut *dicit* beatus *Augustinus* ... *coniugalis. Duobus autem modis bonum hoc contra malum* illud *remedium* occurrit, *dum et illum immoderatae libidinis ardorem sub certa regula unius foederis limitando a vago concubitu modificat et eum, qui per se malus esset, per bona sibi adiuncta excusat.*	Notandum autem coniugium *contra* concupiscentiam *duobus modis* prestare *remedium, dum et illum immoderate libidinis ardorem sub certa regula unius federis limitando a vago concubitu modificat et eum, qui per se malus esset, per bona sibi adiuncta excusat. Dicit* enim *Augustinus : Bonum — coniugalis. Duobus autem modis hoc bonum malum* hoc modificat etc.	Liquet itaque coniugii institutionem in filiis Ade esse dispensationis, non naturalem, ut *ille immoderatus ardor libidinis a vago concubitu* removeretur et *sub certa regula unius* fidei *limitaretur.*

[1] F. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen, Münster 1919, 129-151.

[2] S. 133 Z. 15-26.

[3] S. 136 Z. 14-19, 6-10, 26-28, 10-12, 12-14. — Gemeinsam mit dem Traktat II hat Hugo auch das zweite Augustinuszitat in c. 3 (481 D : Bl. 132 Z. 21-28), das Pseudo-Evaristuszitat in c. 5 (486 D : Bl. 140 Z. 17-18), das zweite Augustinuszitat in c. 7 (494 D : Bl. 134 Z. 15-17).

Wie man sieht, geht Hugo fast Wort für Wort mit dem Traktat I zusammen, während er mit dem Traktat II nur teilweise übereinstimmt, und zwar nur in solchen Ausdrücken, welche die beiden Traktate gemeinsam haben. Daraus ergibt sich, daß die unmittelbare Vorlage Hugos der Traktat I war. Die teilweise Übereinstimmung mit dem Traktat II erklärt sich aus der gemeinsamen Benützung des Traktates I.

Der Vergleich eines gemeinsamen Augustinuszitates (In coniugio — charitatis 481 D : Bl. 132 Z. 21-28) bestätigt dieses Ergebnis. Es zeigt sich, daß in den Augustinustext des Traktates II ein erklärender Satz eines Bearbeiters eingeschoben ist, welcher bei Hugo fehlt (Numquam — feminam). Daraus ist in gleicher Weise zu folgern, daß der Traktat II nicht die unmittelbare Vorlage Hugos war. Die Übereinstimmungen sind vielmehr auf die Benützung gemeinsamer Quellen zurückzuführen. Solche gemeinsame Quellen sind der Traktat I und eine Zitatensammlung.

Einen weiteren Teil seiner Zitate im theologisch-dogmatischen Teil des Eherechtes scheint Hugo aus einer der Rechtssammlungen Ivos genommen zu haben. Mit dem rechtskundigen Bischof von Chartres lehrt Hugo, daß die Ehe durch den Konsens der Brautleute begründet wird. Die Beweisstellen, die Ivo in seinen Sammlungen zusammengetragen hat, verwendet auch Hugo (c. 5) [1].

Den Eindruck einer unmittelbaren Väterbenützung machen die drei unmittelbar aufeinander folgenden umfangreichen Auszüge aus der Schrift De bono viduitatis in Kapitel 12. Die Einführung des zweiten und dritten Zitates mit der Bemerkung *Et post pauca* legt die Vermutung nahe, daß Hugo die Schrift unmittelbar vor sich hatte. Vermutlich gehen auch einige Zitate aus der Schrift De bono coniugali auf eine unmittelbare Benützung dieser Schrift zurück. Der weitaus größere Teil der Zitate Hugos im Ehetraktat stammt jedoch, wie unsere Untersuchung gezeigt hat, aus sekundären Quellen.

[1] Vgl. Ivo, Decr. VIII 17, Pan. VI 107 (Nikolaus I.) ; Decr. VIII 3, Pan. VI 15 (Isidor) ; Decr. VIII 14, Pan. VI 16 (Augustinus) ; Decr. VIII 2, Pan. VI 14 (Ambrosius). — Im Dekret VIII 235 stehen auch die zwei Augustinuszitate des Kapitels 11 (497 D) und das mit dem ersten der beiden identische erste Augustinuszitat des Kapitels 8 (495 B), beide aber mit einem umfangreicheren Text. Das zweite Augustinuszitat des Kapitels 11 steht auch im Dekret VIII 9 und in der Panormia VII 6, an beiden Stellen mit einem umfangreicheren Text. Ob hier die Quelle Hugos zu suchen ist, erscheint jedoch unsicher.

Die eschatologischen Partien der Summe Hugos (II 16-18) sind zum großen Teil nichts anderes als patristische Materialiensammlungen. Man gewinnt fast den Eindruck, daß ihm nicht mehr die Zeit blieb, das angehäufte Material selbständig zu verarbeiten. Die erste Hälfte des 16. Teiles des zweiten Buches, der von den Sterbenden und vom Ende des Menschen handelt, ist durchaus persönlich und selbständig gehalten. In der zweiten Hälfte (c. 5) leitet Hugo mit dem Hinweis auf die Vielfältigkeit und Zweideutigkeit der Traditionsstimmen auf eine Zusammenstellung von Väterzeugnissen über. Seine Gewährsmänner sind Augustin und Gregor der Große. Von Augustin benützt er hauptsächlich das große Werk De civitate Dei, ferner das Enchiridion und die Schrift De cura pro mortuis gerenda, von Gregor die Moralia und die Dialoge. Da die meisten Stellen umfangreiche Exzerpte sind und mit einer Quellenangabe versehen sind, so wird man wohl auf ein unmittelbares, persönliches Studium der betreffenden Werke schließen dürfen. Das letzte Kapitel des Traktates (c. 11) besteht anscheinend nicht aus Zitaten ; es trägt die Züge der schriftstellerischen Eigenart Hugos an sich.

Ich gebe im folgenden eine Zusammenstellung der Zitate nach der Anordnung Hugos. Cap. 3. B. Gregorius dicit, quod — vident (585 A) : Gregorius, Dial. IV 29. Cap. 4. B. Augustinus ex Epistola Petri ostendit — damnationem (586 D) : Quaestiones in Heptateuchum IV 29 (zu Num 16, 32 f.). B. Gregorius in libro Dialogorum testatur — potuisset (587 A/B) : Gregorius, Dial. IV 42. Cap. 5. Dicit Augustinus in Enchiridio, quod tempus — aerumna (589 B) : Aug., Enchiridion c. 109 n. 29. Augustinus, De civitate Dei de eodem. Gehenna — ignibus (589 B/C) : Aug., De civitate Dei XXI 10, 2. Cum — alligari (589 C) : ib. XXI 10, 1. Si viventis — crucietur (589 C/D) : Gregorius, Dial. IV 29. Et post pauca : Dum — neget (589 D) : ib. IV 29. De eodem Gregorius in Moralibus : Illa — non habet (589 D) : Gregorius, Moralia IX 65, 97. Illic — affligat (589 D/590 A) : ib. IX 66, 101. Sicut — ostendat (590 A) : ib. IX 66, 102. Idem in eodem. Omnipotentis — finiret (590 B) : ib. XV 29, 35. Ignis — succenditur (590 B) : ib. XV 29, 35. Augustinus, De civitate Dei. In — confitemur (590 C/D) : Aug., De civ. Dei XXI 13. Rarissimi — occubuit (590 D/591 A) : ib. XXI 14. Verum — vincuntur (591 A/C) : ib. XXI 16. Hoc — infelix (591 C) : ib. XXI 15. Paucissimi — Christum (591 C/D) : ib. XXI 16. Nihil — exurit (591 D/592 A) : ib. XXI 26, 2. Qui — amor (592 A/B) : ib. XXI 26, 4. Ac — probet (592 B/C) : ib. XXI 26, 2. Nullas — igni (592 C/D) : ib. XXI 13. Iniustum — plagavit (592 D/593 A) : ib. XXI 11. Quod — exstinguetur (593 A) : ib. XXI 9, 1. Utrumque — carnis (593 A/B) : ib. XXI 9, 2. Quomodo — iustum est (593 B/C) : ib. XXI 11. Nec — metiendum (593 C) : ib. XXI 11. Cap. 6. Augustinus in Enchiridio. Neque — damnatio (593 C/594 A) : Aug., Enchiridion c. 110

n. 29. Cap. 7. Augustinus De civitate Dei. Est — spernitur (594 B/D) : Aug., De civ. Dei XXI 27, 5. Verum — eruatur (594 D) : ib. XXI 27, 6. De eodem idem libro secundo. Non — gerebat (594 D/595 B) : Aug., De cura pro mortuis gerenda c. 18 n. 22. Cap. 8. De exsequiis idem in eodem libro primo. Curatio — gremium (595 B) : ib. c. 2 n. 4. Cap. 9. Gregorius in Dialogis. Si — adiuvare (595 B/C) : Gregorius, Dial. IV 55. Cap. 10. Idem in eodem. Sed — fiunt (595 C) : ib. IV 57. Haec — fieri (595 C/596 A) : ib. IV 58.

Der 17. Teil, der vom Ende der Welt handelt, ist fast ausschließlich aus Exzerpten aus Väterschriften zusammengesetzt. In der Ausgabe von Migne, die ein Nachdruck der Ausgabe von 1648 (Rouen) ist, fehlt bei den meisten Stellen die Angabe des Verfassers und des Fundortes. Einige wenige sind als Eigentum Augustins kenntlich gemacht [1]. Bei näherer Prüfung stellt sich heraus, daß der größte Teil der Stellen aus den Werken Augustins De civitate Dei und Enchiridion ad Laurentium stammt. Dazu kommen mehrere Auszüge aus dessen Briefen (Ep. 197, 205, 102) und aus dem Werk De Trinitate, eine Stelle aus einer Predigt des Caesarius von Arles sowie einige Stellen aus den Moralia Gregors des Großen.

Ich gebe im folgenden eine Zusammenstellung der Zitate nach der Anordnung Hugos. Cap. 1. Augustinus ad Esycium. De Salvatoris — potestate (597 A) : Aug., Epistola 197 n. 1. Tempora — debemus (597 A/B) : ib. n. 3-4. Cap. 2. Augustinus de civitate Dei. Tunc — tecto (597 B/C) : Aug., De civ. Dei XX 11. Cap. 3. Alligatio — alligatus est (597 C/D) : ib. XX 8, 1. Tunc — aspiciat (597 D/598 A) : ib. XX 8, 2. Cap. 4. Exibit — terram (598 A) : ib. XX 11. Unde apostolus : Refrigescet — iniquitas [Mt 24, 12] (598 A) : cfr. ib. XX 8, 3 ; XIX 8 ; XIV 9, 1 (von Hugo frei

[1] In der Inkunabelausgabe von Straßburg (Argentine) 1485 (Hain *9025) ist, wie ich nachträglich gesehen habe, den meisten Kapiteln die Angabe des Autors, gewöhnlich auch des Buchtitels und einige Male auch der Buchzahl beigefügt. Ich stelle im folgenden die über Migne hinausgehenden Quellenangaben, die mir den rechten Weg zur Feststellung einiger Zitate zeigten, zusammen. Kap. 14, 22, 28 (nach der Zählung Mignes) : Augustinus. Kap. 15, 16, 18, 19, 21, 24, 25 : Augustinus (in libro) de civitate Dei ; Kap. 16, 19, 21 mit Angabe der Buchzahl : libro XXII (c. 16, 19), libro tredecimo (c. 21). Kap. 17 u. 20 : Augustinus in enchiridion. Kap. 23 Absatz 2 : Augustinus in omelia Faustini. Kap. 23 u. 26 : Gregorius in moralibus ; Kap. 27 : Item de eodem in octavo. Ohne Quellenangabe sind die Kapitel 3-6 und 9-13. Die Kapiteleinteilung der Inkunabelausgabe weicht von der Einteilung Mignes ab. Die Kapitel 9 u. 10 bei Migne sind mit Kap. 8 zusammengenommen ; die Kapitel 25, 26, 27 bei Migne sind mit Kap. 24 (Inkunabelausgabe 22) vereinigt, so daß sich am Schluß eine Differenz von 5 Kapiteln ergibt. — Die Ausgabe von Venedig 1506 hat im 17. Teil dieselben Überschriften und dieselbe Kapiteleinteilung wie die Ausgabe von Migne. Weitere Ausgaben sowie Handschriften stehen mir gegenwärtig nicht zur Verfügung.

zitiert und versehentlich dem Apostel zugeteilt). Unde Daniel: Et — illud [Dn 12, 1] (598 A) : cfr. ib. XX 23, 2. Cap. 5. Haec — erit (598 B) : ib. XX 13. Non-Antichristus (598 B) : ib. XX 19, 4 ; quem — sui (598 B) : ib. XX 19, 1. Cap. 6. Veniet — isti (598 B/C) : ib. XX 29. Cap. 7. Augustinus de Trinitate. Cum — hominis est (598 D/599 B) : Aug., De Trin. I 13, 28. Itaque — pupugerunt (599 B/C) : ib. I 13, 29. Omne — malis (599 C) : ib. I 13, 30. Quando — Domini sui (599 D/600 A) : ib. I 13, 31. Cap. 8. Augustinus ad Consentium. In atomo — morietur (600 A/B) : Aug., Ep. 205 n. 14. Ac — timebit (600 B) : ib. n. 15. Cap. 9. Et — suscitare (600 C) : Aug., Ep. 102 qu. 1 n. 5. Cap. 10. Erit — conscientiam (600 C/D) : Aug., De civ. Dei XX 26, 3. Cap. 11. Propheta — sepulchris (600 D) : ib. XX 21. Unde Apostolus — ostendunt (600 D/601 A) : ib. XX 20, 1. Sed — transibunt (601 A) : ib. XX 20, 2. Si — nulla (601 A/B) : ib. XX 20, 3. Cap. 12. Duobus — iniusti (601 B) : Aug., Enchiridion c. 55 n. 14. Cap. 13. Sunt — vestiri (601 C/D) : Gregorius, Moralia XIV 55, 70. Sed — ceciderit (601 D/602 A) : ib. XIV 55, 71. Unde — habere (602 A) : ib. XIV 56, 72. Iam vero — dubitare (602 A/B) : Augustinus, Enchiridion c. 84 n. 23. Unde — vitiatum (602 B/C) : ib. c. 85. Cap. 14. Super — possum (602 C/D) : ib. c. 86. Neque — integritas (602 D/603 A) : ib. c. 87. Non — animavit (603 A) : ib. c. 88. Cap. 15. Membrorum — promittitur (603 B) : Aug., De civ. Dei I 12, 2. Ipsa — fiat (603 B/D) : Aug., Enchiridion c. 89 n. 23. Nec — decebit (603 D/604 A) : ib. c. 90. Cap. 16. Si — sentiendum est (604 A) : Aug., De civ. Dei XXII 19, 1. Cap. 17. Resurgent — inimicos (604 B/C) : Aug., Enchiridion c. 91 n. 23. Cap. 18. Quid — futurus est (604 D/605 A) : Aug., De civ. Dei XXII 14. Restat — Christi (605 A/B) : ib. XXII 15. Cap. 19. Illud — pugnandum (605 B/C) : ib. XXII 16. Cap. 20. Quicumque — dicitur (605 C/D) : Aug., Enchiridion c. 92 n. 23. Nec — iniquitatem (605 D/606 A) : ib. c. 93. Cap. 21. Necesse — obtinuit (606 A) : Aug., De civ. Dei XIII 18 ; et de ponderibus — habitare (606 A/C) : ib. XXII 11,1 ; nam cum — ponderibus (606 C/D) : ib. XIII 18. Est enim — valebunt (606 D/607 A) : ib. XXII 11, 2. Postremo — praescribant (607 A/B) : ib. XXII 11, 5. Cap. 22. Quaedam — recolitur (607 C) : ib. XX 14. Cap. 23. Adveniente — deducta (607 C) : Gregorius, Moralia XV 32, 38. Tunc omnis — cruciatur (607 C) : ib. VII 32, 47. Necesse est — opera sua (607 D) : Caesarius Arelatensis, Sermo 58 (ed. G. Morin, Maretioli 1937, Pars I p. 244 s.; in appendice sermonum S. Augustini sermo 110 n. 2 [PL 39, 1963] ; inter sermones S. Fausti Rhegiensis sermo 8 resp. 12 [PL 58, 888 B ; CSEL 21, 268]). Cap. 24. Iudicat — voluntatis (607 D/608 A) : Aug., De civ. Dei XX 1, 2. Nescimus — huiusmodi (608 A/B) : ib. XX 2. Cap. 25. Nunc — latet (608 B/C) : ib. XX 2. Cap. 26. Cum — perducat (608 C/D) : Gregorius, Moralia V 1, 1. Cap. 27. Duobus — exstinguit (608 D/609 A) : ib. IX 45, 68. Cap. 28. Quaerat — potuerunt (609 A/610 A) : Aug., De civ. Dei XX 18.

Der 18. Teil, der vom Zustand der zukünftigen Welt handelt, besteht ganz aus Väterexzerpten, genommen aus Augustin und Gregor I.

In der Ausgabe von Migne findet sich zwar nur ein einziger Autorvermerk (c. 10)[1]. Ursprünglich scheinen aber mehr Autorangaben vorhanden gewesen zu sein, da sich innerhalb einzelner Textstellen Hinweise finden wie: Et paulo post (c. 19) oder Idem in eodem (c. 20). Der größte Teil der Zitate stammt aus Augustins Epistola 147 und De civitate Dei, ein geringerer Teil aus De Trinitate, Epistola 102 und Enchiridion. Gregor der Große steuerte mehrere Stellen aus den Dialogen und eine aus den Moralia bei.

Ich gebe im folgenden eine Zusammenstellung der Zitate nach der Anordnung Hugos. Cap. 1. Iudicatis — melius (609 B): Augustinus, De civ. Dei XX 16. Cap. 2. Iniqui — vicerunt (609 C): Gregorius, Dial. IV 44. Cap. 3. Qui erunt — sciunt (609 C/D): Aug., De civ. Dei XX 22. Non enim — patiatur (609 D): ib. XXI 3, 1. Cap. 4. Illic — infinitus (609 D/610 B): Gregorius, Dial. IV 45. Cap. 5. Manet — patiatur (610 B): Augustinus, De civ. Dei I 8, 2. Cap. 6. Nequaquam — sentiatur (610 C): ib. XXI 16. Cap. 7. Unus — exurat (610 C/D): Gregorius, Dial. IV 43. Cap. 8. Quomodo — iustum est (610 D/611 A): Aug., De civ. Dei XXI 11. Nec — metiendum (611 A): ib. XXI 11. Cap. 9. Christus ait: in — vobis [Mt 7, 2] (611 A): Aug., Ep. 102 qu. 4 n. 22; quod feceris — regit (611 A/B): ib. n. 24. Idem: Nolite — puniemini (611 B): ib. n. 25. Ex qualitatibus — tempore (611 B/C): ib. n. 26. In hac — severitatem (611 C): ib. n. 27. Cap. 10. Scire — peccato (611 C/D): Gregorius, Dial. IV 44. Cap. 11. Antiquus hostis — venit (611 D/612 A): Gregorius, Moralia IV 5, 10. Cap. 12. A morte — possint (612 A): Augustinus, De Trin. IV 13, 18. Cap. 13. Remanentibus — gratia (612 A): Augustinus, Enchiridion c. 94 n. 24. Cap. 14. Sicut — Domini sui (612 B): cfr. Aug., Ep. 147, 11, 27. Cap. 15. Et ubi — voluntatem (612 C): Gregorius, Dial. IV 44. De eodem. Et quomodo — discordat (612 C/613 A): ib. IV 44. Cap. 16. Si — apparere (613 A): Aug., Ep. 147, 15, 37. Quid — unquam (613 A): ib. 5, 13; et quod Apostolus — potest (613 B): ib. 5, 14. Magna — potest (613 B): ib. 6, 17. Certe — formaverit (613 B): ib. 7, 19. Quoniam — comprehendit (613 B/C): ib. 8, 21. Unde Moyses — formavit (613 C/D): ib. 8, 20. Si quaeris — sicuti est (613 D/614 A): ib. 15, 37. Non enim — eorum (614 A): ib. 11, 26. Non enim indigni — malis (614 A/B): ib. 11, 27. In iudicio — incessu (614 B/C): ib. 11, 28. Cap. 17. Inter — scimus (614 C/D): ib. 2, 7. Constat — dicamur (614 D/615 A): ib. 3, 8. Cum — audivit (615 A/B): ib. 3, 9. Quod — pependeris (615 B/C): ib. 1, 4. Si enim — putavimus (615 C/D): ib. 1, 5. Satis — potes (615 D/616 A): ib. 4, 11. Cap. 18. Durum — corpore (616 A/B): Aug., De civ. Dei XXII 29, 2. Cap. 19. Proinde — assumptum est (616 B): Aug., De Trin. XV

[1] Die Inkunabelausgabe von Straßburg 1485 gibt darüber hinaus eine einzige Quellenangabe, nämlich zu Kap. 8 (nach der Zählung Mignes; Inkunabel 6): *Augustinus de civitate Dei.* Die Ausgabe von Venedig 1506 bietet keine weiteren Quellenangaben als Migne.

11, 20. Idem in eodem paulo post: Quapropter — volutari (616 B): ib. XV 15, 25. Et paulo post: Dicuntur — nulla est (616 C): ib. XV 15, 25. Et paulo post: Et — substantia (616 C/D): ib. XV 16, 26. Cap. 20. Quanta — omnibus (616 D): Aug., De civ. Dei XXII 30, 1. Idem in eodem: Certe — communis (616 D/617 A): ib. XXII 30, 1. Caeterum — amplius (617 A/B): ib. XXII 30, 2. Cap. 21. Ibi — offensionem (617 B): ib. XI 28. Cap. 22. Erit — ingrata (618 A): ib. XXII 30, 3. Quantum — latebit (618 A/B): ib. XXII 30, 4. Ibi — fine (618 B): ib. XXII 30, 5.

A. Mignon hat die Vermutung ausgesprochen, daß das Dekret Ivos von Chartres, das im 17. Teil eine reichhaltige Sammlung eschatologischer Texte aus Augustin, Gregor dem Großen und Isidor von Sevilla bietet, die unmittelbare Quelle für die eschatologischen Teile der Summe Hugos bildete [1]. Tatsächlich läßt sich aber bei Ivo nur ein verhältnismäßig kleiner Teil der von Hugo angeführten Stellen nachweisen. Ich gebe im folgenden eine Liste der gemeinsamen Stellen in der Weise, daß ich zuerst den Fundort bei Ivo (Dekret, Teil 17), dann bei Hugo (De sacr. II) angebe:

Cap. 10: 17, 13; c. 11: 17, 14; c. 68: 16, 9; c. 69: 16, 10; c. 74: 18, 10; c. 75: 18, 2; c. 80: 18, 7; c. 82: 18, 15; c. 90: 16, 5 (589 D/590 A); c. 91: 16, 5 (590 A); c. 93: 16, 5 (590 B); c. 97: 16, 5 (589 C); c. 98: 16, 5 (589 D); c. 109: 17, 26; c. 120: 17, 28.

Von den 15 gemeinsamen Zitaten stammen acht aus den Dialogen, vier aus den Moralia Gregors des Großen, zwei aus dem Enchiridion, eines aus De civitate Dei Augustins. Es sind gerade solche Väterschriften, welche die mittelalterlichen Theologen am fleißigsten benützten und welche sicher auch Hugo persönlich kannte und selbständig benützte. Da der Umfang und die Anordnung der Zitate teilweise verschieden ist und da Hugo aus denselben Schriften eine Reihe weiterer Zitate anführt, welche Ivo nicht hat, vor allem aus den Schriften Augustins, so ist es unsicher, ob das Dekret Ivos für die betreffenden Partien als unmittelbare Quelle Hugos in Frage kommt. Auf jeden Fall ist sein Einfluß sehr beschränkt. Den größeren Teil seiner Zitate hat Hugo entweder aus anderen patristischen Florilegien genommen oder selbständig aus den Werken Augustins und Gregors geschöpft.

Die bei der Untersuchung der patristischen Quellen der Ehelehre (vgl. II 11,7) gemachte Beobachtung, daß Hugo stillschweigend Stellen

[1] A. Mignon, Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor II, Paris 1895, 265.

aus Augustin anführt, ohne sie irgendwie als Zitate kenntlich zu machen, läßt sich auch anderwärts belegen. Das Schlußkapitel des christologischen Traktates (II 1, 13), das von der Gegenwart Christi seiner Menschheit nach im Himmel und seiner Gottheit nach an allen Orten spricht, ist ausschließlich aus Auszügen aus der Epistola 187 des hl. Augustin zusammengesetzt. Dieser Brief handelt in Beantwortung einer Anfrage des Adressaten Dardanus ausführlich über die Gegenwartsweise Christi im Himmel, ausgehend von dem Schriftwort Lk 23, 43 («Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein»), sowie über die essentielle Allgegenwart Gottes in der Welt und die inhabitatorische Gegenwart Gottes in den Seelen der Gerechten. Hugo hat eine Reihe von meist größeren, zusammenhängenden Stücken wörtlich übernommen. Im ersten Satz ist durch die Auslassung eines größeren Zwischenstückes die Konstruktion verwischt worden. Die Abhängigkeit von der Vorlage geht soweit, daß auch zwei Hinweise auf früher zitierte Schriftstellen übernommen sind (quod paulo ante posui de sapientia eius 413 G; vel quod iam dixi 413 D), obwohl die beiden Schriftstellen sich in dem Exzerpt Hugos nicht finden.

Ich gebe im folgenden eine Quellenanalyse des Kapitels. Quaeris — ubique sit (413 A) : Augustinus, Ep. 187 c. 2 n. 3. Noli — homo (413 A/B) : c. 3 n. 10. Est ergo — ubique totus (413 B/D) : c. 4 n. 14. Ita Pater — unus Deus (413 D) : c. 4 n. 15. Verum — pertinemus (413 D/414 A) : c. 5 n. 16. Cum igitur — adest (414 A/B) : c. 5 n. 17. Porro — capiat (414 B/C) : c. 6 n. 18. Neque — aedificat (414 C/D) : c. 6 n. 19. Habitare — perficit (414 D/415 A) : c. 8 n. 27 (Der Ausdruck : *hominibus adhuc animalibus nondum spiritualibus* [414 D] an Stelle von *talibus* stammt aus n. 26). Quamobrem — regeneratione (415 A) : c. 12 n. 35. Cum igitur — modum (415 A/416 A) : c. 13 n. 41.

Das umfangreiche liturgische und kanonistische Material, das Hugo in seine Summe, namentlich in seine Sakramentenlehre, aufgenommen hat, stammt zum größten Teil aus den Werken Ivos von Chartres, sowohl aus seinen Predigten als auch aus seinen Rechtssammlungen, die bis zum Erscheinen des Dekretes Gratians (um 1140) die kanonistischen Handbücher der Frühscholastik bildeten [1]. Zu den

[1] Von den Sammlungen Ivos werden im folgenden ebenso wie im vorausgehenden nur das Dekret und die Panormia herangezogen. Die Collectio trium partium oder Tripartita mußte unberücksichtigt bleiben, da sie noch ungedruckt ist und Handschriften gegenwärtig nicht zugänglich sind. Die Herkunft derselben von Ivo ist übrigens umstritten, wird aber von dem zuständigen Rechtshistoriker P. Fournier bejaht, wenigstens bezüglich der Sammlung A, welche die ersten zwei Teile der Sammlung umfaßt. Die Sammlung B, welche den dritten Teil

Schriften Ivos treten einzelne liturgische und historische Schriften aus älterer Zeit, nämlich das berühmte Werk Amalars von Metz über die kirchlichen Offizien, die Meßerklärung des Remigius von Auxerre, die Schriften Isidors von Sevilla und der Liber Pontificalis. Da alle diese Werke viel Quellenmaterial aus der Väterzeit enthalten, ist es gerechtfertigt, in diesem Zusammenhang näher darauf einzugehen.

In der Abhandlung über die kirchlichen Weihestufen (II 3) benützte Hugo die zweite Predigt Ivos und überdies seine Rechtssammlungen. Die zweite Predigt, eine Synodalansprache über die Erhabenheit der heiligen Weihen und das Leben der Ordinanden, bildet, wie schon J. de Ghellinck festgestellt hat [1], die zum großen Teil wörtlich übernommene Grundlage seiner Ausführungen über die sieben Weihestufen. In den Text Ivos arbeitete Hugo Stücke aus dem liturgisch-kanonistischen Werk Isidors von Sevilla De ecclesiasticis officiis und aus dem Brief Isidors an Bischof Leudefredus ein. Dieser Brief ist eine förmliche Abhandlung über die Aufgaben der einzelnen kirchlichen Stände. Die Texte Isidors, die auch Ivo für seine Synodalansprache schon verwertet hatte, konnte Hugo samt und sonders aus dem Dekret Ivos schöpfen [2]. Weiteres liturgisch-kanonistisches Mate-

bildet, ist ein Auszug aus dem Dekret, der nach Fournier wahrscheinlich ebenfalls in Chartres in der Umgebung des Bischofs Ivo entstanden ist. Die genannte Sammlung A war nach dem Dekret Burchards von Worms die wichtigste Quelle des Dekretes Ivos. Die Materialien der Tripartita finden sich infolgedessen zum größten Teil auch im Dekret. Die Panormia ist wie die genannte Sammlung B ein Auszug aus dem Dekret, ist jedoch umfangreicher und hat auch noch andere Quellen eingearbeitet, darunter « die Sammlung in 74 Titeln », die A. Michel jüngst als ein Werk des Reformkardinals Humbert von Silva Candida (1051) erwiesen hat. Die weiteste Verbreitung fand unter den drei Sammlungen die Panormia, die sich durch Kürze und übersichtliche Anordnung des Stoffes für den praktischen Gebrauch besonders empfahl. Hugo hielt sich, wie sich zeigen wird, hauptsächlich an die Panormia. Bemerkt sei noch, daß Fournier die Abfassung der drei Sammlungen durch Ivo nicht in dem exklusiven Sinn verstanden wissen will, daß dadurch die Mitarbeit von Schülern, die unter seiner Leitung zu Werke gingen, ausgeschlossen werden soll. Vgl. P. Fournier - G. Le Bras, Histoire des collections canoniques en occident depuis les fausses décrétales jusqu'au décret de Gratien II, Paris 1932, 55 ff. ; A. Michel, Die Sentenzen des Kardinals Humbert, das erste Rechtsbuch der päpstlichen Reform, Leipzig 1943, 171.

[1] PL 162, 513-519. J. de Ghellinck, Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques : Ses sources, ses copistes. Revue d'histoire ecclésiastique 10 (1909) 290-302, 720-728 ; 11 (1910) 29-46. Über die Quellen Hugos siehe S. 721.

[2] Decr. VI 4-11 (PL 161, 442-447) = Isidor, De eccl. offic. II 4, 7-8, 10-11, 13-15 (PL 83, 779 ff.) ; Decr. VI 20, Pan. III 41 (448-450, 1137-1140) = Isidor, Ep. 1 ad Leudefredum (PL 83, 893-898).

rial, das Hugo in seine Abhandlung über die sieben Weihestufen einarbeitete, sind die Weihebestimmungen der Statuta ecclesiae antiqua, die ihm die beiden Sammlungen Ivos darboten [1]. Diese altehrwürdigen Weihevorschriften aus dem christlichen Altertum (6. Jahrh.) hatte bereits Isidor von Sevilla in seinem Werk über die kirchlichen Offizien wie auch Ivo in seiner Synodalansprache verwertet.

Um die Arbeitsmethode Hugos an einem konkreten Beispiel zu veranschaulichen, gebe ich im folgenden eine Quellenanalyse der Kapitel 6 und 10, die über die Ostiarier und die Subdiakonen handeln. Der erste Satz des Kapitels 6 (Inter hos — vocabantur 423 D/424 A) stammt, von den einleitenden Worten abgesehen, aus Isidor von Sevilla, De eccl. officiis II 15 (= Ivo, Decr. VI 5). Der zweite Satz (Ad officium ostiarii — eiciat) ist dem Brief Isidors an Bischof Leudefredus entnommen (= Ivo, Decr. VI 20, Pan. III 41.) Der dritte Satz (Ostiarius — recluduntur) ist die Weihevorschrift aus den Statuta ecclesiae antiqua (= Ivo, Decr. VI 18, Pan. III 39). Die letzten zwei Sätze (Hoc officium — inveniet) sind Auszüge aus der zweiten Predigt Ivos (514 B/C).

Die ersten zwei Sätze des Kapitels 10 (Quinto loco — dolus non est 425 D/426 A) stammen aus Isidor, De eccl. officiis II 10 (= Ivo, Decr. VI 9). Der folgende Satz (Isti subserviunt — referunt) ist im wesentlichen ebenfalls aus Isidor (l. c.) genommen; am Schluß ist jedoch der Ausdruck nach der Predigt Ivos (515 D) geändert: *ad altare deferunt et iterum referunt* statt *ad altaria Domini offerunt*. Der folgende Satz geht wieder auf Isidor zurück (De quibus — vasa Domini). Nun folgt ein Stück aus der Predigt Ivos (Hi in templo — vergere debent 426 A/B : Ivo 516 A). Der erste Satz dieses Stückes steht zwar auch bei Isidor. Die Wortfolge und der Zusammenhang machen es jedoch wahrscheinlich, daß die unmittelbare Quelle Hugos nicht Isidor, sondern die Predigt Ivos bildete. Die Ausführungen Ivos über die liturgischen Aufgaben der Subdiakonen ergänzt Hugo durch einen Satz aus dem Brief Isidors an Bischof Leudefredus: urceum quoque — praebere (= Ivo, Decr. VI 20, Pan. III 41). Die folgenden zwei Sätze geben die Weihevorschrift der Statuta ecclesiae antiqua (Ivo, Decr. VI 14, Pan. III 35) wieder. Die unmittelbare Vorlage des ersten der beiden Sätze (Hi cum ordinantur — episcopi) bildete jedoch Isidor, De eccl. offic. II 10, wie aus dem gemeinsamen Zusatz *sicut sacerdotes et levitae* deutlich zu ersehen ist. Die unmittelbare Vorlage des zweiten Satzes (De manu — sacramenta) bildete die Predigt Ivos (516 A), wie der den Originaltext erweiternde gemeinsame Relativsatz: *quibus — sacramenta* zeigt. Der Schlußsatz mit dem Hinweis auf die Ausübung des betreffenden Weihedienstes durch den Herrn (Hoc officio — extersit) ist ebenfalls der Predigt Ivos entnommen (516 A/B). — Die Texte der Vorlagen sind fast wörtlich übernommen, nur einzelne Ausdrücke sind durch andere gleichwertige ersetzt.

[1] Decr. VI 12-18, Pan. III 33-39 (447 f., 1137 f.).

Aus dem durch Ivo vermittelten Brief Isidors an Leudefredus stammen die Ausführungen Hugos über die Amtspflichten der Bischöfe, der Archidiakonen, des Primicerius und des Thesaurarius [1]. Die Abhandlung über die Tonsur ist aus Isidors Werk De eccl. offic. herübergenommen [2]. Die Kapitel über die Bischöfe und Erzbischöfe sind die mehr oder weniger wörtliche Wiedergabe rechtlicher und liturgischer Bestimmungen, die Hugo in der Panormia Ivos in unmittelbarer Nähe beisammenstehend fand [3]. Das gleiche gilt von den Bestimmungen über die Weihezeiten, das Weihealter, den Weihetitel und die Ortsveränderung der Bischöfe und der übrigen Kleriker [4]. Das Kapitel über die Weihehindernisse ist eine knappe Zusammenfassung einer großen Anzahl von Rechtssätzen der Panormia Ivos [5]. Von den meisten sind nur einzelne Ausdrücke, von manchen nur ein einziges Wort übernommen. Eine Ausnahme macht das Kapitel Pan. III 61, von dem fast der volle Wortlaut beibehalten ist. Zum Vergleich stelle ich die Texte nebeneinander:

Ivo, Pan. III 61 (PL 161, 1144 A/B)	Hugo, De sacr. II 3, 23 (PL 176, 433 A)
Placuit, ut *poenitentes* non admittantur ad clerum, nisi tantum *si necessitas* aut usus *exegerit*, ut *inter ostiarios deput*entur *vel inter lectores, ita ut* Apostolum et *Evangelia non legant. Si* qui *autem* ante *ordinati sunt, inter subdiaconos habe*antur, *ita ut manum non imponant* aut *sacra contingant.* Eum vero *dicimus poenitent*em, *qui post baptismum* aut *pro homicidio aut pro diversis criminibus gravissimis*que *peccatis publicam poenitentiam gerens sub cilicio, divino fuerit reconciliat*us *altario.*	*Poenitentes* vero, *si necessitas exegerit inter ostiarios deput*ari *vel inter lectores, ita ut Evangeli*um vel Epistolam *non legant. Si autem ordinati sunt, inter subdiaconos hab*eri concedunt, *ita ut manum non imponant* nec *sacra contingant. Poenitentes* autem *dicimus* eos, *qui post baptismum pro homicidio aut pro diversis criminibus* aut *gravissimis peccatis publicam geren*tes *poenitentiam sub cilicio, divino fuerint altario reconciliat*i.

[1] De sacr. II 3, 13 (430 B), 16-19 (431 A/D): Ivo, Decr. VI 20, Pan. III 41.

[2] De sacr. II 3, 3: Isidor, De eccl. offic. II 4 (= Ivo, Decr. VI 4).

[3] De sacr. II 3, 13: Pan. III 5. 41. 15. 18. 14. 19 (1130 ff.). Die ersten vier Stellen sowie die letzte stehen auch im Dekret (V 72, VI 20, V 138, V 124, V 338), aber weit auseinander, so daß nur die Panormia als Vorlage in Fragen kommen dürfte. — De sacr. II 3, 14: Pan. III 10-11 (Decr. V 139. 136).

[4] De sacr. II 3, 20: Pan. III 25. 21. 13 (Decr. VI 74. 21. 71). — Cap. 21: Pan. III 28-30 (Decr. VI 29-31). — Cap. 22: Pan. III 27 (Decr. VI 26). — Cap. 24: Pan. III 69. 70. 73. 71. 24 (Decr. V 183. 125, VI 173. 170. 22).

[5] De sacr. II 3, 23: Pan. III 42. 56. 43-44. 45. 59. 46. 60. 47. 59. 54. 58. 47. 59. 51. 61. 63. 64. 65-66. Im Dekret fehlen drei der angeführten Stellen:

Die Abhandlungen Hugos über die kirchlichen Gewänder und über die Weihe der Kirche stehen, wie schon J. de Ghellinck bemerkt hat [1], unter dem beherrschenden Einfluß der Predigten Ivos.

Was Hugo über die priesterliche Gewandung des Alten Bundes und des Neuen Bundes zu sagen weiß (II 4, 1-14), ist zum größten Teil wörtlich der dritten Predigt Ivos entnommen. Die Vorlage ist in der Regel gekürzt und nur auszugsweise wiedergegeben. Auch wo der Gedanke der Vorlage in selbständiger Formulierung geboten ist, ist in einzelnen Wendungen die Quelle meist noch erkennbar. In der symbolischen Ausdeutung folgt Hugo durchweg dem hochgeschätzten Bischof von Chartres. Zur Veranschaulichung des Abhängigkeitsverhältnisses stelle ich die Ausführungen beider Autoren über die Stola gegenüber :

Ivo, Sermo III (PL 162, 524 D/525 B)	Hugo, De sacr. II 4, 10 (PL 176, 437 B)
Utuntur et *stola, quae alio nomine orarium vocatur,* qua vetus sacerdotium non utebatur. Hoc tamquam iugum bobus arantibus vel triturantibus *collo* iuxta humeros *superponitur, ut* illud Evangelicum ab eis impleatur : Tollite *iugum* meum — onus meum leve (Mt 11, 29 s.).	*Stola, quae alio nomine orarium vocatur,* quae *collo* sacerdotis *super*im*ponitur, ut* eum *iugum* Domini assumpsisse significet,
Haec *a collo per anteriora descendens dextrum latus ornat et sinistrum, ut doceat* sacerdotem *per arma iustitiae a dextris et a sinistris, id est in prosperis et adversis, debere esse munitum,* quod ad fortitudinem pertinet, sine qua caeterae virtutes facile expugnantur et minime coronantur.	quae *a collo per anteriora descendens dextrum latus ornat et sinistrum, ut doceat* ipsum *per arma iustitiae a dextris et a sinistris, id est in prosperis et* in *adversis, debere esse munitum,*
Unde dicit Apostolus : *Patientia* — re*promissiones* (Hebr 10, 36). Et in	sicut scriptum est : *Patientia* — *promissiones* (Hebr 10, 36). Et ite-

Pan. III 54. 63. 64 ; vgl. die Bemerkungen Friedbergs zu c. 14 D. 56, c. 2 D. 98, c. 2 D. 71. Die im Dekret vorhandenen Stellen sind weit zerstreut, wie folgende Aufstellung zeigt : Decr. VI 34. 374. 58. 118. 95. 134. 126. 136. 37. 134. —. 60. 37. 135. 410. 138. —. —. 210. 212 (die Gedankenstriche zeigen das Fehlen einer Parallele an). Es ergibt sich, daß als Vorlage Hugos nicht das Dekret in Frage kommen kann, sondern nur die Panormia, in der die Stellen in nächster Nähe beisammenstehen.

[1] J. de Ghellinck, Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques. Revue d'histoire ecclésiastique 10 (1909) 721.

Evangelio Dominus : *Qui perseveraverit — salvus erit* (Mt 10, 36 ; 24, 13). *Inde est, quod stola cum zona poderis quibusdam nexibus colligatur, quia virtutes virtutibus* adiuvantur, *ne aliquo tentationis impulsu moveantur.*

rum : *Qui perseveraverit — salvus erit* (Mt 10, 36 ; 24, 13). *Inde est, quod stola cum zona poderis quibusdam nexibus colligatur, quia virtutes virtutibus* sociantur, *ne aliquo tentationis impulsu moveantur.*

Kapitel 13, das von der Dalmatik spricht, erweitert den Gedanken der Vorlage durch einen kleinen Zusatz, der den Namen und die Entwicklung der Dalmatik erklärt. Eine inhaltlich übereinstimmende Erklärung liest man in dem pseudoalkuinischen Traktat De divinis officiis [1]. Obwohl die sprachliche Fassung verschieden ist, so ist eine unmittelbare Benützung des Traktates doch wahrscheinlich, weil Hugo auch die in den Traktat aufgenommene Meßerklärung des Remigius von Auxerre, wie sich noch zeigen wird, ausgiebig verwertet hat. Ich stelle die Texte zum Vergleich nebeneinander :

Pseudo-Alcuinus, De div. offic. c. 39 (PL 101, 1242 D/1243 A)

Dalmatica, quae sequitur, ob hoc dicitur, eo quod in Dalmatia sit reperta. Usus autem dalmaticarum a beato Sylvestro papa institutus est ; nam antea colobiis utebantur. Colobium vero est vestis sine manicis.

Hugo, De sacr. II 4, 13 (PL 176, 437 D)

Utuntur praeterea levitae alio indumento, quod dalmatica dicitur, a regione quidem, ubi primus eius usus institutus putatur, nomen, a colobio vero, quo apostoli et quidam apostolorum successores usi fuisse leguntur, adiectis manicis formam trahens.

Die Schlußkapitel des Traktates (c. 15-17), die von dem Stab und dem Ring des Bischofs, von dem Pallium des Erzbischofs und von den hl. Geräten (Altar, Kelch, Patene, Palla) handeln, haben in der Predigt Ivos kein Gegenstück. Die von Hugo vorgetragene Symbolik des Palliums geht auf Amalar von Metz zurück [2].

[1] Cap. 39 (PL 101, 1242 f.).

[2] De eccl. offic. II 23 (PL 105, 1098 D). Man vergleiche besonders folgende augenscheinliche Parallele :

Amalar II 23

Pallium significat torquem, quem solebant legitime certantes accipere.

Hugo II 4, 16

Archiepiscopi utuntur *pallio,* quod *significat torquem* auream, *quam solebant legitime certantes accipere.*

Die Darlegungen Hugos über die Weihe der Kirche (II 5) stützen sich in der Hauptsache auf die vierte Predigt Ivos [1]. Im ersten Kapitel übernimmt Hugo von Ivo den Gedanken, daß die Weihe der Kirche gewissermaßen die Taufe des Gotteshauses darstellt und daß das, was an dem Gotteshaus auf sichtbare Weise in den Weihezeremonien angedeutet wird, an dem geistigen Tempel Gottes, an der Seele des Gläubigen, auf unsichtbare Weise in Wirklichkeit vollzogen wird. Die Formgebung ist jedoch sein eigenes Werk. Das zweite Kapitel beschreibt den Weiheritus. Hier folgt Hugo fast Satz für Satz und Wort für Wort seiner Vorlage. Das dritte Kapitel zeigt die allegorisch-symbolische Bedeutung der einzelnen Weihezeremonien auf. Hugo schließt sich im wesentlichen seinen Vorlagen an, ohne sich jedoch sklavisch an deren Gedanken und Wortlaut zu binden. Während das vorausgehende Kapitel eine bloße Reproduktion ist, ist dieses eine freie Bearbeitung, die dem persönlichen Denken und Gestalten des Verfassers einen verhältnismäßig weiten Spielraum gestattete. Von einer einzigen Stelle abgesehen, die fast wörtlich übernommen ist (Utriusque ergo populi — posuit 441 C : Ivo 531 C), stammt die sprachliche Formulierung größtenteils von Hugo, wenn sie auch in einzelnen Ausdrücken die Vorlage durchschimmern läßt. Im Interesse einer besseren Systematisierung des Stoffes hat Hugo die Beschreibung des Ritus und die allegorisch-symbolische Erklärung desselben voneinander getrennt, während Ivo auf die Beschreibung der einzelnen Zeremonien sofort die Erklärung derselben folgen läßt. Zur Veranschaulichung des Abhängigkeitsverhältnisses stelle ich gegenüber, was beide Autoren über den Beginn der Weihehandlung bemerken.

Ivo, Sermo IV
(PL 162, 529 A/B)

*Prim*o itaque *aquam benedici*mus, cui et *sal admisce*tur. *Aqua* etenim *poenitentia*e figuram gerit, quae velut aqua *peccatorum* maculas *ablu*it, quam tunc benedicimus, cum virtu-

Hugo, De sacr. II 5, 2-3
(PL 176, 439 D, 441 A)

Cap. 2. *Prim*um pontifex *aquam benedicit*, typicum *sal admiscen*s, deinde *Ecclesiam* ipsam *ext*rinsecus ter *gyrando aspergit*, *clero et populo subsequente*.

Der angeführte Satz Amalars steht auch wörtlich in dem von ihm abhängigen pseudo-alkuinischen Traktat De divinis offic. c. 39 (PL 101, 1243 C). Letzterer dürfte aber in dem vorliegenden Abschnitt kaum als unmittelbare Vorlage Hugos in Betracht kommen, da die weiteren Ausführungen Hugos bei Pseudo-Alkuin keine Entsprechung haben, wohl aber bei Amalar.

[1] PL 162, 527-535.

tem poenitentiae populis ad fidem venientibus praedicamus. Unde et Petrus — vestrum (Act 2, 38). Cui admiscetur *sal*, id est Evangelica doctrina, fluxa auditorum *corda* suavi *mord*acitate [moderatione] constringens et ad conservandam vitae novitatem sapienter componens. Ista aqua ad quamdam baptismi imaginem *gyrando ecclesiam* tunc *ext*erius *aspergi*mus, quia ubi more baptizatorum non potest fieri *trina mersio*, necesse est, ut qua possumus sacramenti similitudine *trina* fiat *aspersio*... 529 C. Ad singulos vero circuitus accedit pontifex ad ostium basilicae *clero et populo subsequente* etc.

Cap. 3. *Aqua poenitentia* est, sordes *ablu*ens *peccatorum*. *Sal* sermo divinus increpatione *mord*ens et condiens *corda* insipida. *Trinaa spersio trina mersio* est purificanda per aquam.

Unbeachtet blieb bisher, daß Hugo auch die erste Predigt Ivos, die über die Sakramente der Neophyten handelt [1], in ausgiebiger Weise als Quelle benützte. Die Kapitel 8-11 und 15 des Tauftraktates (II 6) stehen deutlich erkennbar unter dem Einfluß der genannten Synodalansprache Ivos. Schon die Überschrift des 8. Kapitels: *De sacramentis neophytorum* weist auf die mit derselben Überschrift versehene Predigt des gelehrten Bischofs von Chartres als Vorlage hin. Im Anschluß an Ivo führt Hugo in Kapitel 8 den Gedanken aus: Wie vom Anfang der Welt an zu keiner Zeit Gläubige und Gerechte fehlten, welche Glieder Christi waren, so fehlten auch zu keiner Zeit geheimnisvolle Zeichen (Sakramente) des Heiles, welche zur Vorbereitung und als Zeichen der Erlösung vorausgingen, die im Tode Christi vollendet wurde. Mit Ivo unterscheidet er sechs Zeitalter, von denen jedes seine besonderen Sakramente hatte. In der näheren Bestimmung der den einzelnen Zeitaltern eigenen Sakramente weicht Hugo jedoch wiederholt von der Vorlage ab. Während Ivo die Sakramente des ersten Zeitalters in Adam als dem Vorbild Christi und in Eva als dem Vorbild der Kirche sieht, weist Hugo dem ersten Zeitalter das Opfer Abels als Vorbild des Opfers Christi zu. In das dritte Zeitalter verlegt er das Opfer Abrahams, das Ivo übergangen hat. Zu diesem fügt er, der Vorlage folgend, die zeitlich davon weit getrennte Herausführung des Volkes Israel aus Ägypten und den Durchzug durch das

[1] PL 162, 505-512.

Rote Meer hinzu. In der Gestaltung und sprachlichen Fassung des von der Vorlage übernommenen Grundgedankens geht Hugo im allgemeinen verhältnismäßig selbständig voran. Es fehlen aber auch nicht Stellen, die nahezu wörtlich übernommen sind. Dazu gehören folgende : Propter hoc — baptizantur (455 B : Ivo 507 B), Ad ultimum — plasmatus (455 C : Ivo 507 D/508 A). Von Kapitel 9 ist der Schlußabschnitt fast wörtlich aus der Vorlage übernommen (Congrue ergo — servare 456 B/C : Ivo 508 C), während die übrigen Teile des Kapitels den Gedanken der Vorlage in selbständiger Fassung wiedergeben. Die Kapitel 10 und 11 sind zum größten Teil Auszüge aus der Predigt Ivos. Nur an einigen Stellen ist die symbolische Erklärung der einzelnen Taufzeremonien leicht geändert. Kapitel 15 nennt in freiem Anschluß an Ivos Predigt drei alttestamentliche Vorbilder der Taufe, die Rettung von acht Personen aus der Sündflut durch die Arche (507 A), das Rote Meer, das Wasser und Blut versinnbildete (507 A), und das Wasser der Besprengung, dem die Asche einer roten Kuh beigemischt wurde (511 A). In letzterer sieht Hugo mit Ivo ein Sinnbild der menschlichen Natur Christi : Das weibliche Geschlecht deute die Schwachheit des Fleisches an, die rote Farbe das Blut. Die Erklärungen der Bezeichnungen neophytus, catechumenus, exorcismus und exorcista, mit denen die Kapitel 8-10 eingeleitet sind gehen anscheinend auf die Etymologien Isidors von Sevilla zurück, sei es unmittelbar oder mittelbar [1]. Besonders die Erklärung des Wortes exorcista (c. 10) weist auffallende Parallelen mit dem Text Isidors auf.

Die Kapitel 12 und 13 des Tauftraktates, die von den Paten und von der Wiedertaufe handeln, sind von der Panormia Ivos inspiriert. Der Hinweis auf die Beschlüsse der Väter (placuit patribus 458 B) in Kapitel 12 läßt schon erwarten, daß die folgenden Bestimmungen über die Paten einer Rechtssammlung entnommen sind. Sie finden sich tatsächlich in derselben Reihenfolge in den Kapiteln 78-82 des ersten Teils der Panormia [2]. Die Vorschrift des Kapitels 79, wonach nur ein Getaufter bezw. ein Gefirmter Taufpate bezw. Firmpate sein darf, ist fast wörtlich übernommen. Man vergleiche :

[1] Etym. VII 14, 6-7, VII 12, 31 (PL 82, 294, 293).

[2] Im Dekret finden sich zwar dieselben Stellen, aber voneinander getrennt, so daß nur die Panormia als Vorlage Hugos in Frage kommen dürfte. Pan. I 78-79 = Decr. I 219-220, Pan. I 80-82 = Decr. I 132-134 (I 134 = XI 17).

Ivo, Pan. I 79 (PL 161, 1063 C)	Hugo, De sacr. II 6, 12 (PL 176, 458 B)
In baptismo vel in chrismate non potest *alium suscipere in filium* ipse *qui non est baptizatus* et *confirmatus.*	Hoc similiter sancitum est, ut *alium in baptismo vel in chrismate,* hoc est confirmatione, *in filiolum non suscipiat* is *qui baptizatus non est* vel *confirmatus.*

Die Kapitel 78, 80-82 sind inhaltlich wiedergegeben unter Beibehaltung einzelner Ausdrücke [1].

Die Vorlage für das 13. Kapitel des Tauftraktates waren die Kapitel 83-94 des ersten Teiles der Panormia Ivos [2]. Unter Berufung auf die « wohlbegründete Festsetzung der heiligen Väter » stellt Hugo zuerst in freiem Anschluß an die Panormia I 83-87 den Grundsatz der Unwiederholbarkeit der sowohl in der Kirche als auch außerhalb der Kirche in der rechten Weise gespendeten Taufe auf. Eine literarische Abhängigkeit besteht indes nicht ; die Darstellung trägt die persönlichen Züge Hugos. Die unmittelbar folgende Bestimmung über die Rekonziliation der von den Häretikern Getauften durch Chrisamsalbung oder Handauflegung (Propter hoc — reformavit 458 D/459 A) ist die fast wörtliche Wiedergabe eines Gregoriuszitates aus der Panormia I 88. Auf dieselbe Quelle, Pan. I 91, geht auch der folgende Satz zurück : Diejenigen, die außerhalb der Kirche bloß das Sakrament empfangen, empfangen innerhalb der Kirche durch Handauflegung den Heiligen Geist (Nam qui — accipiunt 459 A). Die weitere Bestimmung (pla-

[1] Pan. I 82 (Decr. I 134, XI 17) ist nach der Angabe Ivos ein Wort aus einer Predigt Augustins. In Wirklichkeit stammt es, wie schon die Mauriner vermuteten, von Caesarius von Arles. Siehe Sermo 204 n. 3 (ed. G. Morin, Sancti Caesarii Arelatensis Sermones II, Maretioli 1937, 777 f.; PL 39, 2071 : Sermo 168, alias de tempore 163, in appendice sermonum S. Augustini). Ivo führt dieses Wort auch am Schluß seiner ersten Predigt an (PL 162, 512 C). Es ist darum auch möglich, daß diese die unmittelbare Vorlage Hugos in De sacr. II 6, 12 bildete. Die unmittelbare Aufeinanderfolge der Stellen in der Panormia spricht jedoch für letztere als Vorlage.

[2] Im Dekret stehen die entsprechenden Stellen voneinander getrennt. Ich gebe eine Konkordanzliste, bei der die erste Zahl das Kapitel im ersten Teil der Panormia, die zweite Zahl das Kapitel im ersten Teil des Dekretes bezeichnet. 83 : 152 ; 84 : 172 ; 85 : 173 ; 86 : 164 ; 87 : 162 ; 88 : 153 ; 89 : 149 ; 90 : 161 ; 91 : 236 ; 92 : 146 ; 93 : 147 ; 94 : 238. Es ist bemerkenswert, daß Hugo die Stelle Pan. I 88 : Decr. I 153, die er fast wörtlich wiedergibt (458 D/459A), in dem von der Panormia gebotenen geringeren Umfang verwertet, nicht in dem weiteren Umfang des Dekretes. Diese Beobachtung deutet ebenso wie die Übereinstimmung in der Reihenfolge darauf hin, daß seine unmittelbare Vorlage die Panormia, nicht das Dekret Ivos war.

cuit 459 A), daß diejenigen, die nicht wissen, ob sie getauft sind, und keine Zeugen ihrer Taufe haben, ohne Zögern zu taufen sind, stützt sich auf die zwei folgenden Rechtssätze der Panormia, I 92 und 93. Die Vorlage ist frei wiedergegeben unter Beibehaltung einzelner Ausdrücke. Die beigegebene Begründung: quia iteratum dici non debet, quod factum esse nescitur (459 A) zeigt inhaltliche und zum Teil auch formelle Übereinstimmung mit dem in Pan I 94 gebotenen Leowort: quod non ostenditur gestum, ratio non sinit, ut videatur iteratum.

Ausdrückliche Väterzitate sind im Tauftraktat spärlich. Bei der Erörterung der Taufform zitiert Hugo einen umfangreichen, eine ganze Spalte der Migneausgabe füllenden Abschnitt aus der Schrift des heiligen Ambrosius De Spiritu Sancto (I 3, 41-45) [1]. Merkwürdigerweise gibt er als Fundort an: *in libro, quem de Trinitate scripsit.* Unter diesem Titel zitieren die scholastischen Theologen häufig die Schrift De fide ad Gratianum, zu der die Schrift De Spiritu Sancto eine Ergänzung bildet. Der große Umfang der Stelle legt die Vermutung nahe, daß Hugo die Schrift des hl. Ambrosius selbständig benützte. Anderseits mahnt jedoch die falsche oder doch sehr ungenaue Quellenangabe zur Vorsicht. Im Dekret und in der Panormia Ivos fehlt die Stelle, ebenso in der großen Vätersammlung Abaelards unter dem Titel Sic et non.

Zur Begründung der Begierdetaufe führt Hugo eine kurze Stelle aus der Schrift des hl. Augustin De baptismo contra Donatistas (IV 22, 29) an, jedoch mit der irreführenden Quellenangabe: in libro de *unico* baptismo [2]. Dies deutet darauf hin, daß das Zitat aus zweiter Hand stammt. Die Stelle findet sich mit einem umfangreicheren Text in beiden Sammlungen Ivos, Pan. I 109 und Decr. I 177, sowie in der Sammlung Abaelards, c. 106 (PL 178, 1496 A), im Dekret Ivos und in der Sammlung Abaelards mit derselben unzutreffenden Überschrift: De unico baptismo [3]. Im selben Zusammenhang führt Hugo eine Stelle aus den Retractationes des hl. Augustin an (II 18),

[1] De sacr. II 6, 2 (446 B/447 C).

[2] De sacr. II 6, 7 (453 D).

[3] Dieser unzutreffenden Titelangabe begegnet man auch an anderen Stellen der Sammlungen Ivos und Abaelards. Vgl. Pan. I 32-33, 52-53; Decr. I 115-117, 124, 170, 177-178; Sic et non c. 111, 120 (PL 178, 1509 A, 1539 D). Wohl in Abhängigkeit von Abaelard (Sic et non c. 106) führt auch die Summa sententiarum V 5 (PL 176, 131 C) die Stelle mit dem Quellenvermerk an: *De unico baptismo, libro quarto.* Daß hier nicht Hugo die Quelle der Summa sententiarum war, ergibt sich daraus, daß sie einen viel umfangreicheren Text bietet und den Fundort genauer angibt.

worin dieser unter Bezugnahme auf die eben bezeichnete Stelle (De bapt. IV 22, 29) das Beispiel vom reumütigen Schächer, das er dort zu Gunsten der Bluttaufe ausgewertet hatte, für ungeeignet erklärt. In den Sammlungen Ivos fehlt die Stelle, wohl aber steht sie in der Sammlung Abaelards (c. 106). Es ist zu vermuten, daß Hugo beide Stellen aus Abaelard oder, was mir noch wahrscheinlicher dünkt, aus einem patristischen Florilegium schöpfte, das er gemeinsam mit Abaelard benützte.

Der Einfluß der Panormia Ivos ist auch in dem Traktat über die Firmung (II 7) deutlich zu erkennen [1]. Wie J. de Ghellinck bereits festgestellt hat [2], erinnern die Kapitel 2 und 3 des Firmtraktates, die die Spendung der Firmung als ausschließliches Vorrecht der Bischöfe als der Stellvertreter der Apostel in Anspruch nehmen, sowohl in den Ideen als auch in einzelnen Ausdrücken an die Kapitel 115-118 des ersten Teiles der Panormia Ivos. Der Hinweis auf die Praxis der Urkirche und die Charakterisierung der Bischöfe als Stellvertreter der Apostel (c. 2) hat ein Gegenstück in der Pseudo-Eusebiussentenz in Pan. I 115. Die Wendung *solis episcopis debetur* (460 C) findet sich wörtlich in der Dekretale Innozenz I. in Pan. I 116. Der Ausdruck *Paracletum tradere* steht in Pan. I 116 und 118, der Ausdruck *in fronte signare* in Pan. I 117. Das vierte Kapitel, das die Firmung mit der Taufe vergleicht, die Notwendigkeit beider behauptet und den Vorrang der Firmung aus der höheren Würde des Spenders begründet, folgt im Gedanken und großenteils auch im Wortlaut der Pseudo-Melchiadessentenz in Pan. I 114. Die Erklärung über die Nichtwiederholbarkeit der Firmung in Kapitel 5 hat ihre Vorlage in Pan. I 121.

[1] Pan. I 113-122 (1069-1072) unter der Überschrift: De sacramento confirmationis. Daß Hugo die Panormia, nicht das Dekret benützte, wird dadurch nahegelegt, daß er nur solche Stellen verwendet, welche in der Panormia stehen, während eine Reihe anderer Stellen, welche das Dekret darüber hinaus bietet, unberücksichtigt bleibt; ferner dadurch, daß die von Hugo herangezogenen Stellen in der Panormia unmittelbar beisammenstehen, während sie im Dekret (1. Teil) zerstreut sind. Ich gebe eine Konkordanzliste: Pan. I 113 : Decr. I 296; 114 : 255; 115 : 257 u. 297; 116 : 263; 117 : 264; 118 : 300; 119 : 254; 120 : 261; 121 : 244; 122 : 245.

[2] J. de Ghellinck, Le mouvement théologique du XII[e] siècle, Paris 1914, 315. Auch F. Gillmann, Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakramentes, Paderborn 1920, 13 stellt die Abhängigkeit der älteren Theologen der Frühscholastik von Ivos Panormia I 113-120 fest. Siehe auch H. Weisweiler, Das Sakrament der Firmung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik. Scholastik 8 (1933) 481-523.

Hier wie dort findet sich die Gleichstellung der Firmung mit der Taufe und der Hinweis auf kirchliche Strafbestimmungen; einen solchen enthält auch Pan. I 122, wo nach dem Bußbuch Theodors von Canterbury schwere kirchliche Strafen für die Wiederholung der Taufe ausgesprochen sind, der die Firmung in dieser Beziehung gleichsteht. Die weiteren Darlegungen Hugos über die Nüchternheit sowohl des Spenders wie auch des Empfängers (c. 5) geben zwei Konzilsbeschlüsse aus Pan. I 119 und 120 zum großen Teil wörtlich wieder. Zur Veranschaulichung des Abhängigkeitsverhältnisses stelle ich den Schluß des Kapitels 5 und seine Vorlage nebeneinander:

Ivo, Pan. I 120
(PL 161, 1071 B/1072 A)

Ut episcopi non nisi ieiuni *per impositionem manu*um Spiritum sanctum tradant, *exceptis infirmis et morte periclitantibus. Sicut* autem *duobus temporibus, Pascha videlicet et Pentecoste, a ieiunis debet celebrari baptismus, ita etiam Spiritus sancti* traditionem *a ieiunis pontificibus convenit celebrari.*

Hugo, De sacr. II 7, 5
(PL 176, 462 A)

Sicut enim *duobus temporibus*, in *Pascha videlicet et Pentecoste, baptisma*, quod illis solum temporibus generaliter celebrandum est, *a ieiunis celebrari debet, ita etiam* donum *Spiritus sancti per manus impositionem a ieiunis pontificibus* et a ieiunis solum *convenit celebrari, exceptis infirmis et morte periclitantibus.*

In Kapitel 3 zitierte Hugo eine liturgiegeschichtliche Notiz aus dem Liber Pontificalis, welche die Einführung der Scheitelsalbung nach der Taufe Papst Silvester zuschreibt[1].

Der Liber Pontificalis ist auch eine wichtige Quelle des an liturgiegeschichtlichen Bemerkungen sehr reichhaltigen Traktates « über die kleineren Sakramente » (II 9). Der ganze Traktat verrät ein auffallend starkes geschichtliches Interesse für den Ursprung der kirchlichen Zeremonien und Gebete, insbesondere für die Herkunft der einzelnen Meßgebete. Das Papstbuch mit seinen zahlreichen Angaben über die Entstehung kirchlicher Riten hielt auf viele Fragen eine Antwort bereit; Hugo nahm sie unbedenklich als geschichtlich zuver-

[1] De sacr. II 7, 3: *In gestis pontificalibus legitur* (460 D). Vgl. L. Duchesne, Le Liber Pontificalis I, Paris 1886, 171.

lässig an. Papst Alexander, so berichtet er, führte die Weihe des Salzes und des Wassers ein (c. 2), P. Zosimus die Weihe der Osterkerze am Karsamstag (c. 3). P. Coelestin führte den Introitus der heiligen Messe ein. P. Gelasius und P. Gregor (der Große) verfaßten den größten Teil der Kollekten. P. Symmachus führte das Gloria ein, P. Sixtus das Sanctus. P. Gregor der Gr. fügte in das Gebet Hanc igitur die Worte ein : *Diesque nostros in tua pace disponas*. P. Alexander fügte nach der Meinung mancher den Einsetzungsbericht *Qui pridie quam pateretur* bis *in mei memoriam facietis* hinzu — nach dem Liber Pontificalis « mischte er das Leiden des Herrn in die Lobpreisung (praedicatio) der Priester, wenn die Messen gefeiert werden », d. h. in den Kanon. P. Leo fügte dem Gebet Supra quae die Worte an : *sanctum sacrificium, immaculatam hostiam*. P. Felix verordnete, daß die heilige Messe über den Gedächtnisstätten, d. h. über den Gräbern der Martyrer, gefeiert werden sollte. P. Gregor — gemeint ist der dritte Träger dieses Namens — fügte in das Gebet Nobis quoque peccatoribus (in Wirklichkeit in das Gebet Communicantes, aber nicht allgemein, sondern nur in dem von ihm eingerichteten Oratorium in der Peterskirche, in welchem er Reliquien der verschiedensten Heiligen aus dem ganzen Erdkreis niederlegte) die Worte ein : *Quorum solemnitates hodie in conspectu tuae maiestatis celebrantur, Domine Deus noster, in toto orbe terrarum* (*intra quorum nos consortium*). P. Sergius führte das Agnus Dei ein (c. 9) [1]. Ähnliche Hinweise enthalten die meisten mittelalterlichen Meßerklärungen. Einen Teil seiner Angaben konnte Hugo in dem weitverbreiteten Werk Amalars von Metz De ecclesiasticis officiis oder auch in dem davon abhängigen Werk Pseudo-Alkuins De divinis officiis finden [2]. In noch größerer Anzahl begegnen sie in der von einem ausgesprochen historischen Interesse beherrschten

[1] De sacr. II 9, 2. 5. 9 (473-476). Vgl. L. DUCHESNE, a. a. O. 127 (Alexander), 225 (Zosimus), 230 (Coelestin), 255 (Gelasius), 263 (Symmachus), 128 (Sixtus), 312 (Gregor der Gr.), 239 (Leo), 158 (Felix), 417 (Gregor III.), 376 (Sergius) ; L. EISENHOFER, Handbuch der katholischen Liturgik, Freiburg 1932/33, I 539, II 84 ff. Zur Notiz über die Einführung des Leidens des Herrn in den Kanon vgl. J. A. JUNGMANN, Gewordene Liturgie, Innsbruck-Leipzig 1941, 84 : Verfasser bezieht die Bemerkung nicht auf die Gebete Qui pridie oder Unde et memores, sondern auf neue Vere dignum-Texte, die das alte Erlösungsthema variierten.

[2] Amalar, De eccl. offic. I 27 (Silvester), I 18 (Zosimus), III 5 (Coelestin), III 8 (Symmachus), III 21 (Sixtus), III 23 (Gregor Gr.), III 33 (Sergius) ; PL 105, 1046 D/1047 A, 1033 D, 1108 C, 1115 B, 1134 B/C, 1139 C, 1153 B. — Pseudo-Alkuin, De div. offic. c. 39 : Coelestin, Symmachus, Sixtus, Sergius (PL 101, 1244 C/1246 B).

Schrift Walafried Strabos De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis [1]. Jedoch keiner der genannten Autoren erreicht die Vollständigkeit Hugos, so daß keiner von ihnen als ausschließliche Quelle Hugos in Frage kommen kann. Bei dem ausgeprägten geschichtlichen Sinn Hugos ist es wahrscheinlich, daß er das Papstbuch selbständig benützte, wenn er auch nicht jede einzelne Angabe unmittelbar daraus entnahm.

Unter Berufung auf die Lebensbeschreibung Gregors des Großen bemerkt Hugo (c. 9), dieser Papst habe verordnet, daß das Gebet des Herrn über dem Leib Christi gesprochen werden sollte. Die Stelle steht in der von Johannes Diaconus verfaßten Lebensbeschreibung [2], die Hugo jedenfalls unmittelbar bekannt war. Die Notiz geht auf einen Brief des Papstes an Bischof Johannes von Syrakus zurück, in welchem er die Neuerung rechtfertigt [3].

Eine weitere liturgische Quelle Hugos bildete die Meßerklärung des Remigius von Auxerre, die als 40. Kapitel in das pseudo-alkuinische Werk De divinis officiis aufgenommen ist [4]. Das 14. Kapitel des Eucharistietraktates Hugos (II 8, 14), das über die Einsetzung der heiligen Messe, ihre ursprüngliche Gestalt und die Bedeutung des Wortes missa handelt, ist, wie bereits A. Franz festgestellt hat [5], zum größten Teil wörtlich aus Remigius übernommen. Folgende Stücke erweisen sich bei näherem Zusehen als Exzerpte: Celebratio missae — Hanc igitur oblationem (472 A), Missa autem — transmittat (472 A/B), Vel missa dicta est — interesse non debent (472 B). Zur Veranschaulichung des Abhängigkeitsverhältnisses stelle ich die Texte der ersten Erklärung des Wortes missa gegenüber:

[1] Vgl. c. 22: Coelestin, Gelasius, Symmachus, Gregor Gr., Alexander, Leo Gregor III., Sergius (PL 114, 943-951).

[2] L. II n. 20: *et orationem Dominicam mox post canonem super hostiam censuit recitari* (PL 75, 94 C). Die Worte *mox post canonem* fehlen bei Hugo, wenigstens in der Druckausgabe (476 A).

[3] Ep. IX 12. Vgl. L. Eisenhofer, a. a. O. II 196 f.

[4] PL 101, 1246-1271. Vgl. A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter, Freiburg i. B. 1902, 405 f.; L. Eisenhofer, a. a. O. I 121 (statt « 10. Kapitel » ist zu korrigieren: 40. Kapitel).

[5] A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter 436.

Remigius, De celebratione missae (PL 101, 1246 C/D)

*Missa autem dic*itur *quasi transmissa vel quasi transmissio, eo quod populus fidelis* de suis meritis non praesumens *preces et oblationes,* quas Deo omnipotenti offere desiderat, *per ministerium* et orationem *sacerdotis* ad *De*um *transmittat, qu*em *mediato*rem *inter* se et illum esse cognoscit.

Hugo, De sacr. II 8, 14 (PL 176, 472 A/B)

*Missa autem dic*ta est *quasi transmissa vel quasi transmissio, eo quod populus fidelis per ministerium sacerdotis, qu*i *mediator*is vice fungitur *inter* Deum *et* homines, *preces et* vota et *oblationes Deo transmittat.*

Eine Reihe wörtlicher Entlehnungen aus der Schrift des Remigius enthält auch das vorhin schon angezogene Kapitel 9 des Traktates über die kleineren Sakramente (II 9,9), das von dem Ursprung und der Bedeutung der Meßgebete handelt. Die Bemerkung, daß der Engelshymnus Gloria in excelsis Deo vom hl. Hilarius von Poitiers erweitert und zu seiner heutigen Form ausgestaltet wurde, findet sich ganz ähnlich in der Meßerklärung des Remigius [1]. Diese geschichtlich nicht verbürgte Nachricht ist vielleicht durch eine Bemerkung Isidors von Sevilla veranlaßt, der Hilarius als den ersten christlichen Hymnendichter feiert [2]. Bei Remigius traf Hugo auch die seltsame Erklärung, warum die Kanongebete still gebetet werden : Hirten hätten die früher laut gesprochenen und ihnen darum wohlvertrauten Gebete auf dem Feld gesungen und seien deswegen von Gott mit plötzlichem Tod bestraft worden ; daraufhin sei die frühere Gewohnheit geändert worden [3]. Das Pelagiuswort, das die Unterlassung des Gedächtnisses des

[1] Hugo 475 C : Remigius 1248 C. Cl. Blume hält es für wahrscheinlich, daß Hilarius das « Gloria in excelsis Deo » aus dem Orient in den Okzident einführte und aus dem Griechischen in das Lateinische übertrug. Cl. Blume, Der Engelhymnus Gloria in excelsis Deo. Stimmen aus Maria-Laach 73 (1907) 43-62 ; L. Eisenhofer, a. a. O. II 92 ff.

[2] Isidor, De eccl. offic. I 6, 2 (PL 83, 743).

[3] Hugo 476 A : Remigius 1256 D. Hugo spricht an der Stelle zwar von der Secreta, meint aber den Kanon, wie die Stellung nach dem Sanctus und der Vergleich mit der Vorlage ergibt. Die Bezeichnung secreta (auch secretum und secreta in der Pluralform) für den Kanon taucht nach J. A. Jungmann (Gewordene Liturgie 104 f.) am Anfang des 9. Jahrhunderts auf (Theodulf von Orléans) und wird seit dem 12. Jahrhundert häufiger gebraucht. In dem anonymen Speculum Ecclesiae, das in seinen dogmatischen Partien stark von Hugo und von der Summa sententiarum abhängig ist, heißt es beispielsweise : Post haec (= Sanctus) sacerdos Secretum incipit (PL 177, 368 C). Die Legende von den Hirten geht auf das Pratum spirituale (c. 196) des Johannes Moschus († 619) zurück : PL 74, 225 f. ;

Papstes bei der Feier der heiligen Messe mit dem Ausschluß aus der kirchlichen Gemeinschaft bedroht, steht in derselben Fassung bei Remigius [1]. Derselben Vorlage sind fast wörtlich die Bemerkungen entnommen, daß die mit *Te igitur* beginnenden Kanongebete zum größten Teil Papst Gelasius verfaßte, während den in der römischen Liturgie gebräuchlichen Einsetzungsbericht *Qui pridie* bis *in mei memoriam facietis* bereits die Apostel verwendeten [2]. Die Zurückführung des liturgischen Grußes Dominus vobiscum auf das Alte Testament (Ruth 2,4 ; 2 Chr 15, 2) hat Hugo mit Remigius, der seinerseits von der Meßerklärung des Diakons Florus von Lyon wörtlich abhängig ist, und mit Amalar gemeinsam. Die Formulierung nähert sich jedoch mehr der des Remigius, so daß wohl dieser als die unmittelbare Quelle Hugos

PG 87, 3, 3079-3084. Unter den mittelalterlichen Meßerklärern ist Remigius von Auxerre († 908) der erste, der sie zur Begründung der Kanonstille verwendet. Vom 12. Jahrhundert wird sie von zahlreichen Meßerklärern erwähnt, so von Honorius Augustodunensis (Gemma animae I 103 ; PL 172, 577), dem unbekannten Verfasser des Speculum Ecclesiae (PL 177, 368), Johannes Beleth (Explicatio div. offic. c. 44 u. c. 46 ; PL 202, 52. 54), Innozenz III. (De sacro altaris mysterio III 1 ; PL 217, 840), Sicard von Cremona (Mitrale III 6 ; PL 213, 124 f.), Wilhelm Durandus (Rationale div. offic. IV 35, 7). Bei Honorius, Johannes Beleth und den meisten späteren Autoren erscheint die Legende weiter ausgeschmückt : Durch das Aussprechen der heiligen Worte sei Brot (und Wein) in Fleisch (und Blut) verwandelt worden. Vgl. A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter 627 ff. ; J. A. Jungmann, Gewordene Liturgie, Innsbruck-Leipzig 1941, 53 ff. : Praefatio und stiller Kanon.

[1] Hugo 476 A : Remigius 1257 D. Remigius hat die Stelle wörtlich aus der Meßerklärung des Diakons Florus von Lyon übernommen, von der er weitgehend abhängig ist ; vgl. c. 47 (PL 119, 46 A/B). Das Wort stammt aus der Epistola ad episcopos Tusciae (PL 69, 398 C). Bei Florus und Remigius ist es frei wiedergegeben. In der Druckausgabe Hugos ist die Partikel *non* vor dem Verbum *frequentant* ausgefallen.

[2] Hugo 476 A/B : Remigius 1259 D, 1260 B. Hugo gibt den Gedanken der Vorlage ungenau wieder. Remigius unterscheidet drei Teile, die in der Hauptsache auf Papst Gelasius zurückgehen, die exhortatio, d. i. die Präfation, die obsecratio, das sind die Kanongebete von Te igitur bis Quam oblationem, und die consecratio, d. i. der Restteil des Kanons. Hugo spricht nur von der obsecratio und der consecratio, worunter nach der Vorlage der ganze Kanon zu verstehen ist. Auffallenderweise bietet Hugo die Anfangsworte des Kanons in der Fassung : *Te igitur in primis* (476 A ; ebenso auch die Ausgaben von Straßburg 1485 und Venedig 1506) statt *Te igitur clementissime*. Remigius sagt : Haec quidem, id est exhortationem, obsecrationem et consecrationem, principaliter Gelasius composuit (1259 D). Hugo : *Te igitur in primis*, hanc obsecrationem et consecrationem sanctus Gelasius papa ex maiori parte composuit (476 A). — Die Ansicht des Remigius scheint auf eine Mitteilung des Liber Pontificalis zurückzugehen, wonach Gelasius unter anderem « sacramentorum praefationes et orationes » verfaßte. L. Duchesne, a. a. O. I 255.

anzusehen ist [1]. Eine weitere Übereinstimmung zeigt sich in der Erklärung des Ursprungs der sog. kleinen Doxologie [2]. Nach Remigius verfaßte Hieronymus auf Bitten des Papstes Damasus die Worte *Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto*, um damit die Psalmen gegeneinander abzugrenzen. Auf weiteres Bitten des Papstes fügte Hieronymus später die Worte *Sicut erat in principio* etc. hinzu. Die Grundlage dieser Darstellung ist ein unechter Brief des Hieronymus an Papst Damasus, worin jener an den Papst das Ansuchen stellt, jeden Psalm mit dem Lobgesang Gloria Patri etc. abzuschließen, um damit den Glauben der 318 Bischöfe des Konzils von Nicäa zu bekennen [3]. Bei Remigius erscheint der Gedanke dieses Briefes stark verzerrt. Hugo kannte offenbar den unechten Hieronymusbrief, da er die ungenaue Darstellung seiner Vorlage teilweise korrigiert. Den ersten Teil der Doxologie in der Fassung: *Gloria et honor Patri et Filio et Spiritui sancto in saecula saeculorum* führt er auf die 318 Bischöfe des Konzils von Nicäa zurück. Als Verdienst des Hieronymus bucht er die Übersetzung der ursprünglichen Doxologie aus dem Griechischen in das Lateinische und im Anschluß an Remigius die Erweiterung derselben durch die Worte: *sicut erat in principio et nunc et semper*.

Fraglich ist, ob Hugo die Meßerklärung des Remigius für sich allein benützte oder im Rahmen der pseudo-alkuinischen Schrift De divinis officiis. Zu Gunsten der letzteren Annahme spricht die Beobachtung, daß sich einige, wenn auch nur geringe Spuren einer Benützung der pseudo-alkuinischen Schrift nachweisen lassen. Was Hugo, über Ivo hinausgehend, über die Herkunft des Namens Dalmatica und ihre ursprüngliche Form sagt, findet sich, wie früher schon bemerkt wurde, inhaltlich übereinstimmend bei Pseudo-Alkuin [4].

Eine weitere liturgische Quelle Hugos war das weitverbreitete Werk Amalars von Metz De ecclesiasticis officiis. Aus dieser Quelle schöpfte er vermutlich die letztlich auf Isidor von Sevilla [5] zurückgehende Be-

[1] Hugo 475 C.: Remigius 1249 A (= Florus Diaconus Lugdunensis, Opusculum de actione Missarum n. 12; PL 119, 25 f.); Amalar, De eccl. offic. III 9 (PL 105, 1116 A/B).

[2] Hugo 476 C: Remigius 1247 C/D.

[3] Der Brief steht in der Dekretalensammlung des Pseudo-Isidor: P. Hinschius, Decretales Pseudo-Isidorianae, Leipzig 1863, 499; PL 130, 659.

[4] Hugo, De sacr. II 4, 13 (437 D): Pseudo-Alkuin, De div. offic. c. 39 (PL 101, 1242 D/1243 A). Siehe oben S. 316.

[5] Etym. VI 19, 6 (PL 82, 252).

merkung über die Herkunft des Responsorialgesangs von den Italern, seine Ausführungen über die symbolische Bedeutung des Alleluia und des Tractus sowie über die Bedeutung des Wortes Secreta [1]. Am auffallendsten zeigt sich die Übereinstimmung zwischen beiden Autoren sowohl im Gedanken als auch im Wortlaut in den Bemerkungen über Alleluia und Tractus. Ich stelle die Texte nebeneinander:

Amalarius, De eccl. offic. III 14 (PL 105, 1122 C)	Hugo, De sacr. II 9, 9 (PL 176, 475 D)
Hoc est inter Alleluia et tractum, quod *Alleluia laetitiam* sive laudem Domino, *tractus* vero *aliqu*ando *tribulationem, aliquando laetitiam* sonat. Tribulationem, *ut De profundis*, ut *Commovisti*, ut Qui habitat, ut Ad te levavi oculos meos, ut Saepe expugnaverunt me, ut Deus Deus meus. Laetitiam, *ut Iubilate* Domino, ut Qui confidunt in Domino, ut *Laudate* Dominum.	*Alleluia laetitiam* significat. Per iubilum, in quo finitur, ineffabile gaudium in fine venturum exprimitur. *Tractus aliqu*oties *tribulationem* significat, *ut De profundis, Commovisti; aliquando laetitiam, ut Iubilate, Laudate.*

Dem Werk Amalars entnahm Hugo allem Anschein nach auch das Zitat aus dem Brief des Papstes Innozenz I. an Bischof Decentius von Eugubium über die liturgische Stellung und Bedeutung des Friedenskusses [2].

In den Ehetraktat hat Hugo in drei Kapiteln (II 11, 14-16) eine reichhaltige Sammlung kanonistischer Quellentexte aufgenommen, die sich auf die Hindernisse der Blutsverwandtschaft, der Schwägerschaft und der geistlichen Verwandtschaft beziehen. Sie sind eingeleitet durch autoritative Unterweisungen über die Zählung der Verwandtschaftsgrade teils aus dem kirchlichen, teils aus dem weltlichen Recht. Von den angeführten Stellen lassen sich alle bis auf zwei in der Panormia und im Dekret Ivos nachweisen. Eine von Hugo zitierte Dekretale Alexanders II., die in den Sammlungen Ivos fehlt, findet sich nach der Angabe Friedbergs, des Herausgebers des Gratianischen Dekretes [3], in den Sammlungen des Bischofs Anselm von Lucca (XI 92

[1] Hugo, De sacr. II 9, 9 (475 D, 476 A): Amalar, De eccl. offic. III 11, III 14, III 20 (PL 105, 1118 A, 1122 C, 1132 C/D).

[2] Hugo 476 B/C: Amalar III 32 (1153 A). Die Stelle stammt aus der Ep. 25 c. 1 n. 4 (PL 20, 553 A).

[3] Zu c. 2 C. 35 qu. 5 (Leipzig 1879, 1271).

[91]) und des Kardinals Gregorius (Polycarpus VI 4, 62). Die zweite Stelle, die bei Ivo fehlt, ist den Institutionen des römischen Rechtsbuches entnommen. Von den Sammlungen Ivos diente Hugo, wie auch in anderen Traktaten, die Panormia als Vorlage, da sich hier die angeführten Texte zum großen Teil in der gleichen Reihenfolge oder doch in nächster Umgebung finden, während sie im Dekret weiter zerstreut sind. Für die Benützung der Panormia spricht auch die Feststellung, daß Hugo beim Vorhandensein von Textverschiedenheiten regelmäßig die Fassung der Panormia bietet. Man vergleiche das Gregoriuszitat in Pan. VII 77 und Decr. IX 26 mit Hugo c. 14 (512 A) und die Isidorstelle in Pan. VII 74 und Decr. IX 64 mit Hugo c. 14 (511 D).

Ich gebe im folgenden ein Verzeichnis der Zitate mit Angabe der Fundstelle in den beiden Sammlungen Ivos. Cap. 14. Primo gradu — propagari (510 C/511 D) : Pan. VII 90, Decr. IX 64. Die Stelle stammt nicht, wie Ivo angibt, aus Isidor von Sevilla, sondern aus den Sentenzen (IV 11) des römischen Rechtsgelehrten Julius Paulus. Consanguinitas — terminetur (511 D) : Pan. VII 74, Decr. IX 64 ; hoc modo — sextus (511 D/512 A) : Pan. VII 76 (1. Hälfte ohne die einleitenden Worte), Decr. IX 46 (ebenso). Gregorius papa — separentur (512 A) : Pan. VII 77, Decr. IX 26 (mit beträchtlichen Textverschiedenheiten). Alexander episcopus — diversa (512 A/513 D) : fehlt bei Ivo ; vgl. Decretum Gratiani c. 2 C. 35 qu. 5. Hoc loco — adipisci (513 D/514 D) : fehlt bei Ivo ; Corpus Iuris Civilis, Institutiones III 6. Gregorius papa — cognoscant (514 D/515 C) : Pan. VII 71-73, Decr. IX 55-56. Asserentibus — ambigamus (515 C/D) : Pan. VII 58, Decr. IX 20. Ut consobrinam — consideravit (515 D) : Pan. VII 59, Decr. IX 21. Si quis — anathema sit (516 A) : Pan. VII 57, Decr. IX 19. Interroganti — videatur (516 A) : Pan. VII 60/61, Decr. IX 27. Cum noverca — consummatus est (516 A/B) : Pan. VII 62, Decr. IX 28. Cap. 15. Gregorius-volueris (516 B/517 B) : Pan. VII 68, Decr. IX 38. Sane consanguinitas — una (517 B/C) : Pan. VII 69, Decr. IX 44. Contradicimus — separetur (517 C) : Pan. VII 70, Decr. IX 54. Cap. 16. Sciscitatur — effectus (517 C/D) : Pan. VII 63, Decr. IX 35. Si quis — uxorem (517 D/518 A) : Pan. VII 64, Decr. IX 36. Dictum — separetur (518 A) : Pan. VII 65, Decr. IX 81. De eo — maneat (518 A/B) : Pan. VII 66, Decr. IX 82. Qui spiritualem — spiritalis (518 C) : Pan VII 67, Decr. IX 96. Der Schluß des Kapitels : Item simili ratione — prohibeatur (518 C/D) macht den Eindruck einer selbständigen Weiterführung des Gedankens.

Unsere Überschau über Hugos Bewertung und Verwertung der Kirchenväter und ihrer Schriften hat gezeigt, daß sein theologisches Denken in der Patristik verwurzelt ist. Die griechischen Väter und ihre Theologie kennt er, von Pseudo-Dionysius abgesehen, zwar wenig ;

um so mehr ist er mit der lateinischen Vätertheologie vertraut. Seine Kenntnis ist nicht bloß aus Florilegien geschöpft, sondern setzt ein unmittelbares, persönliches Studium wenigstens der wichtigeren Väterschriften voraus. Anderseits hat aber unsere Untersuchung den Beweis erbracht, daß er für die Abfassung seiner Summe patristische Florilegien und die Schriften früherer Theologen in weitem Umfang heranzog. Besonders fleißig benützte er die Sammlungen Ivos von Chartres, die ihm fast das ganze kanonistische Beweismaterial lieferten. Aus Abhandlungen theologischer Vorgänger, wie Amalar von Metz, Remigius von Auxerre, Ivo von Chartres und anonymer Vertreter der Schule Anselms von Laon übernahm er nicht bloß Vätertexte, sondern auch persönliche Ausführungen, soweit sie ihm zusagten, und zwar nach der Sitte der damaligen Zeit ohne Quellenangabe. Die bei anderen frühscholastischen Autoren, wie dem Verfasser der Summa sententiarum und Petrus Lombardus, häufig zu beobachtende Methode des Zusammenarbeitens mehrerer Quellen [1] ist auch Hugo nicht fremd, wie besonders die Abhandlung über die sieben Weihestufen deutlich zeigt. Die Abhängigkeit von Sammelwerken und Vorlagen tritt vor allem in den liturgischen und kanonistischen Partien stark hervor. Die rein dogmatischen Traktate hingegen bekunden in hohem Maße Selbständigkeit und Originalität des Denkens. Hier liegt die eigentliche Bedeutung der theologischen Arbeit Hugos und der Grund ihrer Fruchtbarkeit für die theologische Entwicklung der Folgezeit. Richtunggebend für die theologische Spekulation Hugos war die Theologie der Väter, vor allem der großen Kirchenlehrer des Abendlandes. Am meisten verdankte er dem hl. Augustin ; er machte sich nicht bloß dessen Gedanken zu eigen, sondern bemühte sich auch, seine Sprache nachzuahmen. Hugo ist im guten Sinn des Wortes ein Theologe der Überlieferung. Der hl. Bonaventura, der die Schriften Hugos gründlich kannte und ausgiebig verwertete, hat bereits den Gedanken ausgesprochen, daß Hugo die Eigenart Augustins, Gregors und des Pseudo-Dionysius in sich vereinigte [2]. Augustin war sein Lehrer in der speku-

[1] Vgl. H. Weisweiler, La Summa sententiarum source de Pierre Lombard. Recherches de Théologie ancienne et médiévale 6 (1934) 143-183 ; L. Ott, Der Trinitätstraktat Walters von Mortagne als Quelle der Summa sententiarum. Scholastik 18 (1943) 78-90, 219-239 ; Ders., Die Trinitätslehre der Summa sententiarum als Quelle des Petrus Lombardus. Divus Thomas 21 (1943) 159-186.

[2] De reductione artium ad theologiam n. 5 (Opera omnia V, Quaracchi 1891, 321 ; Tria opuscula Seraphici Doctoris S. Bonaventurae [4], Quaracchi 1925, 372 f.).

lativen Theologie, Gregor der Gr. in der praktischen Auswertung der Theologie für das christliche Leben, Pseudo-Dionysius in der mystischen Beschauung. Das treue Festhalten an der Überlieferung der Väter bedeutete für Hugo nicht Stillstand und Erstarrung, sondern war für ihn ein Antrieb zu weiterem Forschen und eine sichere Orientierung in den Fragen seiner Zeit [1].

Vgl. M. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode II, Freiburg i. B. 1911, 230 f.

[1] Während der Drucklegung dieses Artikels erschien in der Zeitschrift Scholastik 20-24 (1949) 59-87, 232-267 eine Abhandlung von H. Weisweiler über « die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor », die sich mit dem zweiten Teil meiner Untersuchung streckenweise enge berührt und im wesentlichen zu denselben Ergebnissen führt. Als Quelle der Vätersammlung in De sacr. II 1, 4 hat Weisweiler den ungedruckten Liber sententiarum des Ps.-Alger festgestellt (S. 72).

Literarische Besprechungen

Zum Wesen der göttlichen Sendungen

Wir möchten hier einige Gedanken äußern zum Buch von Dom. LUCIEN CHAMBAT O. S. B. : *Les Missions des personnes de la sainte Trinité selon saint Thomas d'Aquin* [1]. — Es behandelt nicht irgend eines der vielen Probleme, die die Erkenntnis der göttlichen Sendungen erschweren, sondern den Hauptpunkt, ihr Wesen. Methodisch will es eine « enquête historique » sein ; und noch etwas muß hervorgehoben werden, « c'est saint Thomas qui tranchera le litige ».

Nach Ch. läßt sich das Wesen der Sendungen folgendermaßen zusammenfassen. Erstens, terminus ist die Einwohnung der göttlichen Personen. Zweitens besteht diese Einwohnung in nichts anderem als in ihrer Gegenwart auf Grund der causa exemplaris und efficiens der Gnade. Drittens werden die göttlichen Personen kraft dieser Gegenwart, das heißt durch ihr Abbild in der übernatürlichen Gnade, Weisheit und Liebe, zu einem besonderen Objekt der Erkenntnis und Liebe. Das Erkennen aber ist nur eine Folge und liegt außerhalb des Wesens. Zum Begriff der Sendung gehört einzig die « ontologische » Repräsentation der Personen [2]. — Damit stellt sich Ch. klar in die Linie Galtier [3], Retailleau [4], Stomskowski [5], gegenüber Gardeil [6], Johannes a S. Th. [7]. In der negativen Seite, das heißt keine Begründung der Gegenwart durch die Erkenntnis, stimmt er mit der bekannten Position von Vasquez [8] überein.

Zunächst werden im ersten Teil des Buches die Quellen des hl. Thomas behandelt : drei kurze Studien über die Heilige Schrift, Augustinus und Albertus. — Nicht ohne Bedenken folgen wir den Ausführungen über Augustinus. Das gewichtige « mitti est cognosci quod ab alio sit » aus der Stelle ex professo De Trin., IV, c. 20. scheint uns nicht überzeugend durch den Hinweis auf E. 187 [9] im Sinne einer von der Erkenntnis getrennten Gegenwart umgedeutet werden zu können [10]. Ferner genügt es

[1] Ed. de Fontenelle, Abbaye St-Wandrille. 1943, 205 pp.

[2] p. 9.

[3] P. GALTIER, S. J. L'habitation en nous des trois personnes, Paris 1928.

[4] M. RETAILLEAU, La sainte Trinité dans les âmes justes, Angers 1932.

[5] A. STOMSKOWSKI, Nauka sw. Tomasza z Akwinu o niewidzialnych postannictwach osob boskich, cf. Bull. Th. T. V, n. 737.

[6] A. GARDEIL O. P., La structure de l'âme. T. II, pp. 6-87.

[7] JOHANNES A S. TH. Cursus Theol., In I q. 8 Disp. 8 a. 6 ; I q. 43 Disp. 17 a. 3.

[8] G. VASQUEZ, In I q. 8 Disp. 30 c. 3 ; In q. 43 a. 3.

[9] Besonders p. 27, n. 27.

[10] p. 29.

nicht, auf das Vorhandensein einer objektiven similitudo ad propria personarum hinzuweisen, um damit schon nach Augustinus das Wesen der Einwohnung in der Darstellung der Personen und nicht in ihrer Erkenntnis zu suchen. Dies gilt besonders von der zweiten Stütze, die Ch. für seine These im Buche XIV, De Trin. sucht, wo es ja einzig um das Abbild der heiligen Dreifaltigkeit und nicht um die Einwohnung geht.

Unter den Schriften des hl. Thomas wird dem Sentenzenkommentar nicht nur chronologisch, sondern auch inhaltlich der erste Platz gewidmet. Seinen eigentlichen Traktat de missionibus findet Ch. im Kommentar zum ersten Buch, dd. 14-18. Folgendes wird hier, nicht ohne Berechtigung, hervorgehoben. Die zeitlichen Sendungen werden aus den ewigen Hervorgängen entwickelt. Thomas spricht von einem doppelten Hervorgehen der Personen in der Zeit, gemäß den natürlichen und übernatürlichen Wirkungen. Letztere Art wird wiederum doppelt gefaßt, als missio und donatio. Der missio folgen die Begriffe manifestatio, assimilatio, der donatio der Begriff der realen Gegenwart der Personen. Sowohl die missio als auch die donatio wird nach Ch. einzig durch die Kausalität begründet [1]. Von ganz besonderer Bedeutung ist zu wissen, was Thomas d. 15, q. 4, a. 1, ad 1. sagt : « mitti est cognosci quod ab alio sit per modum repraesentationis ». Zusammenfassend gibt Ch. folgende Übersicht. Ratio propter quid der göttlichen Sendungen ist die Kausalität der Personen. Auf ihr ruht das Kommen und die Wirklichkeit der Gegenwart. Von den Geschöpfen her aber müssen wir gemäß den natürlichen und übernatürlichen Gaben eine doppelte Ursächlichkeit unterscheiden. In bezug auf die übernatürlichen Gaben wiederum in zweifacher Hinsicht : auf Grund der causalitas exemplaris und pure efficiens. An die causalitas exemplaris knüpft sich der Begriff der missio (assimilatio, manifestatio), an die pure efficiens der Begriff der donatio (Wirklichkeit der Gegenwart der Personen) [2].

Gewiß ist eine solche Interpretation hier an diesen Texten, abgesehen von d. 37 und besonders abgesehen von der Summe, möglich. Doch gilt es vor allem auch den Zusammenhang darzulegen. Ch. sieht im Kommentar zu dd. 14-18 einen streng aufgebauten, logischen Traktat, den er der q. 43 der Summe gegenüberstellt und zweifellos vorzieht. Dazu ist aber erstens zu sagen, daß wir hier innerhalb der Lehre vom Hervorgehen des Heiligen Geistes stehen. Die Frage der Sendungen wird konkret und in erster Linie als Frage nach der Sendung des Heiligen Geistes gestellt (d. 14). Zweitens ist an die Gebundenheit an den Text und vor allem an die Hauptschwierigkeit der Littera des Lombarden zu denken. So muß z. B. « Spiritus sanctus seipsum dat, — a seipso procedit et mittitur » (d. 15) eine theologische Rechtfertigung finden. Dann der Hauptpunkt, caritas gleich ipse Spiritus sanctus (d. 17). Daraus erklärt sich schon zu einem guten Teil der besondere Nachdruck auf der Gnade als Wirkung und der daraus folgenden Assimilation zu den Personen. Drittens muß aber doch hervorgehoben werden, daß gewisse Gedankengänge schon virtuell die spätere Formulierung enthalten. Die Sendung und Einwohnung wird

[1] p. 87. [2] pp. 113/114.

klar in die linea reditus gestellt im Gegensatz zur allgemeinen Gegenwart Gottes gemäß der linea exitus creaturae a Deo. Ferner stehen die Ausdrücke « persona datur », « persona habetur » und besonders die fruitio in engster Beziehung zum Wesen der Sendung. Ch. will bei der datio und fruitio einzig an die Schulfrage denken, non tantum dona, sed ipsae personae dantur [1].

Bei der d. 37 werden die beiden an und für sich sehr starken Ausdrücke « creatura attingit ad ipsum Deum secundum substantiam », « et hoc est per operationem » [2] folgendermaßen glossiert. Es handelt sich hier nach Ch. nicht um eine neue Begründung der besonderen Gegenwart Gottes. Diese kommt nicht durch die Tätigkeit des Geschöpfes, sondern einzig durch die gewirkte Gnade zustande. Die beiden Wendungen betonen nur die absolute Übernatürlichkeit der Gnade, Liebe und Weisheit [3].

Zu C. Gent., IV, c. 21, Quia vero effectus, hat schon Gardeil einen längeren Kommentar geschrieben [4]. Nach unserer Ansicht verhält es sich folgendermaßen. Im ersten Argument des Kapitels wird dargelegt, wie man die Gabe der Liebe dem Heiligen Geiste appropriieren kann. Im zweiten wird gezeigt, wie sich im Akt der Liebe ein proprium repraesentativum des Heiligen Geistes findet. Im dritten aber, Quia vero effectus, wird bewiesen, daß der Heilige Geist selber, zugleich mit der Gabe der Liebe, gegenwärtig ist. Gemäß dem Charakter des Buches wird die am schnellsten überzeugende Argumentation gewählt : Deus effector. Mehr können wir diesem kurzen Text nicht entnehmen. Die Frage nach einer besonderen formellen Ursache der göttlichen Einwohnung wird hier nicht berührt. Ferner ist der Gesamtinhalt des Kapitels, de effectibus attributis Spiritui sancto, zu beachten. Ch. aber will in diesem Text wiederum eine Bestätigung seiner These finden, daß nämlich selbst für die gnadenhafte Gegenwart der Personen die Ursächlichkeit als formeller Grund anzusehen ist. — Den, zwar bezeichnenden, Nachsatz des hl. Thomas, « sicut amatum in amante », möchten wir hier noch nicht allzusehr unterstreichen.

Von besonderer Bedeutung ist nun für uns die Erklärung, die Ch. von der Summe, I, q. 43, a. 3, gibt. Eine kurze Bemerkung wird vorausgeschickt. Während nämlich im Kommentar die Einwohnung als besondere Gegenwart aufgefaßt wird, kommt hier mehr der Gedanke des Zusammenwohnens, des gegenseitigen Verkehrs und der libera fruitio zur Geltung.

Das Wesentliche aber wird wie folgt kommentiert. Zur allgemeinen Gegenwart : « sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius ». Das Hauptgewicht liegt für Ch. nicht auf causa, sondern auf participantibus bonitatem ipsius, das heißt : distinktiv ist nicht die Ursächlichkeit, sondern die Teilhabe an der göttlichen Natur. Dafür wird besonders auf In Sent., I, d. 37, q. 1, a. 2 hingewiesen, wo in der Tat die Ursächlichkeit mehr im Hintergrund steht [5]. — Zur besonderen Gegenwart : « sicut cognitum in cognoscente, amatum in amante ». Ch. sagt ausdrücklich,

[1] p. 86. [2] q. 1 a. 2. [3] pp. 126, 127. [4] l. c., p. 26-30. [5] p. 160.

daß auch hier die Personen nicht an und für sich, sondern einzig in ihren Abbildern Objekt der Erkenntnis und Liebe seien. Er betont, sicut cognitum in cognoscente, das heißt in similitudine, so seien auch die Personen in ihren Abbildern gegenwärtig. Doch gibt er zu, daß dieser Sinn einzig aus den früheren Werken, — wohlverstanden in seinem Sinne interpretiert —, ermittelt werden könne. Die Abbilder, durch die die « ontologische » Repräsentation der Personen, das Distinktiv der besonderen Gegenwart, zustande kommt, finden sich in den übernatürlichen Wirkungen, Gaben, habitus und Akten. Aber in der Folge wird einzig noch von den Gaben, ohne Bezug auf die daraus folgenden Tätigkeiten gesprochen [1]. Auf Grund des Gewirktseins dieser Gaben allein kommt die neue Gegenwart der Personen zustande. Hier scheint uns nun wirklich der zentrale Punkt zu liegen.

Wir können nämlich auch nach der Ansicht des Johannes a S. Th. ohne weiteres sagen, daß zugleich mit dem Gewirktsein der Gnadengeschenke die neue Gegenwart, und zwar in einem aktuellen Sinne, da sei. Aber wir können nicht sagen, daß die ratio propter quid dieser Gegenwart die Gaben als Wirkungen seien, sondern einzig insofern, als aus ihnen neue, übernatürliche Akte entstehen, die den Menschen zu Gott in ein absolut neues Verhältnis bringen. Diese Unterscheidung scheint uns nicht sine fundamento in re zu sein, genau wie auch die menschliche Seele nicht als Form des Körpers Subjekt eines habitus entitativus sein kann, sondern nur insofern, als sie Gott, der Übernatur, gegenübersteht.

Aber wir haben immer noch nicht genau den springenden Punkt berührt. Ch. legt nämlich bei der Begründung der ratio propter quid der besonderen Gegenwart der Personen den Akzent nicht sosehr auf das Gewirktsein der Gaben, sondern darauf, daß sie eine Darstellung der Eigenschaften der göttlichen Personen enthalten. Aber auch hier geht es im Grunde um dieselbe Unterscheidung, denn die Liebe ist proprium repraesentativum des Heiligen Geistes, insofern wir durch sie Gott lieben, « amor quo Deum diligimus » [2]. Wird sie aber einzig als Gabe, abgesehen vom Akt der Liebe, betrachtet, so fällt auch hier das proprium repraesentativum weg, sie kann dem Heiligen Geiste nur noch zugeeignet werden. Ch. bedauert es an verschiedenen Stellen [3] sehr, daß der hl. Thomas, mit Ausnahme von C. Gent., IV, c. 21, die Liebe und Weisheit stets ausdrücklich den beiden göttlichen Personen nur appropriiert.

Hören wir nun die Schwierigkeiten, die gegen die Ansicht erhoben werden, die das Wesen des novus modus existendi in ordine ad operationem sucht und infolgedessen die neue Gegenwart der Personen, obwohl dieselbe unabhängig ist von der aktuellen Erkenntnis und Liebe, trotzdem durch die Gegenwart in der Erkenntnis und Liebe erklärt.

[1] Ce qui se réalise du simple fait des habitus surnaturels de sagesse et de charité, p. 164.

[2] C. Gent. IV c. 21.

[3] pp. 91, 173, 174.

Die erste Schwierigkeit besteht darin, daß man zur Begründung der Gegenwart aus der Erkenntnis einer experimentellen Erkenntnis bedarf. Davon wird aber im Artikel 3 der Summe, um den es hier geht, scheinbar nichts gesagt. Es handelt sich also nach Ch. um eine Erklärung, die über den Text des hl. Thomas hinausgeht [1]. — Dazu ist in Betracht zu ziehen, daß die Frage des gegenwärtigen Artikels formell um die Grundlage der Sendungen geht : keine Sendung, keine Einwohnung ohne die heiligmachende Gnade. Dies aber dargelegt, ist es klar, daß es sich hier nicht um irgend eine Erkenntnis, sondern um die aus der Gnade handelt. Diese jedoch ist eo ipso, wenigstens der Anlage nach, experimentell [2]. Man braucht in diesem Falle die Erkenntnis nicht mehr besonders als experimentelle Erkenntnis zu kennzeichnen [3]. Ferner enthält die Umschreibung schon viel, « non solum dicitur esse in creatura rationabili, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo ». Vor allem aber schließt die fruitio [4] die experimentelle Erkenntnis ein.

Eine zweite Schwierigkeit sieht man in der Einteilung der verschiedenen modi der Gegenwart Gottes. Wäre nämlich die Erkenntnis formeller Grund eines neuen modus, so könnte man nach Ch. die Einteilung des hl. Thomas nicht mehr als adäquat bezeichnen. Die erste Gegenwart, sicut causa in effectu, ist durch sich selber real, die zweite, sicut cognitum in cognoscente, bedarf der ersteren, um ihre Realität zu begründen [5]. — Diese Begründung jedoch gehört nicht eigentlich zur Begründung eines neuen modus, sondern einzig zur Begründung der Substanzialität der Gegenwart überhaupt. Etwas anders ist die Gegenwart an und für sich, etwas anders die Modalität, jene ist einzig, diese kann vielfach sein. In der Begründung eines neuen modus muß die Substanzialität der Gegenwart nicht eigens konstituiert werden, wohl aber muß sie in der Begründung eingeschlossen sein. Dies aber ist bestimmt bei der experimentellen Erkenntnis der Fall, da diese einzig durch die Gegenwart des Objektes zustande kommen kann.

Drittens glaubt Ch. einzig durch seine Interpretation den Unterschied zwischen der Sendung des Sohnes und der des Heiligen Geistes zu retten : der Sohn wird gemäß der Gabe der Weisheit, der Heilige Geist gemäß der übernatürlichen Liebe gesandt [6]. — Dazu ist aber zu sagen, daß es sich hier nicht um zwei aus dem Wesen heraus verschiedene Arten der Gegenwart handelt. Der Unterscheidungsgrund der beiden Sendungen kann also nicht aus dem die Einwohnung formell konstituierenden Element genommen werden. Wenn man hier gemäß den den Personen appro-

[1] p. 156.

[2] cf. I q. 8 a. 3 : Hoc igitur secundo modo, Deus specialiter est in rationali creatura, quae cognoscit et diligit illum actu vel habitu. Et quia hoc habet rationalis creatura per gratiam, ut infra patebit, dicitur esse hoc modo in sanctis per gratiam.

[3] Ausdrücklich geschieht dies in : I q. 43 a. 5 ad 2 ; In Sent. II d. 15, exp. 2. t ; ibid. q. 4 a. 2 ad 4 ; q. 5 a. 1 sol. 2.

[4] I q. 43 a. 3 c. ad 1. [5] p. 157. [6] p. 157.

priierten Gaben unterscheidet, so wird eben gerade damit bewiesen, daß die ratio propter quid der besonderen Gegenwart nicht die gewirkten Gaben sein können. Diese werden in diesem Zusammenhang weniger als ein formelles, sondern als ein materielles Element, das heißt als Dispositionen [1], genommen. — Im übrigen ist es klar, daß es hier um den terminus der Sendungen, das heißt um die Einwohnung geht. Diese aber ist allen Personen gemeinsam. Wenn sie also für den Sohn durch die Weisheit, für den Heiligen Geist durch die Liebe zustande kommt, so fragen wir spontan, nach welcher Gabe denn die Einwohnung des Vaters sich vollziehe. Darauf aber kann kaum eine befriedigende Antwort gegeben werden, da die heiligmachende Gnade, aus der die Liebe und Weisheit hervorgehen, mehr eine Ähnlichkeit zur göttlichen Natur als zum Vater besagt.

Das wichtigste aber und zugleich synthetische Argument bleibt für Ch. die Kohärenz der Lehre [2]. Johannes a S. Th. und Gardeil müßten nach ihm zwischen der Lehre des Sentenzenkommentars und der der Summe einen schwer zu erklärenden Bruch annehmen.

Uns scheint der Unterschied nicht so weit zu gehen. Folgendermaßen möchten wir die Lehre des Kommentars mit jener der späteren Werke vergleichen. Gewisse Gedanken finden sich hier, die später nicht mehr Erwähnung finden. So z. B. die zweifache zeitliche Prozession der Personen, entsprechend den natürlichen und übernatürlichen Gütern [3]. In der Summe wird nur noch vom Hervorgehen der Geschöpfe gesprochen, einzig die Sendung gilt als zeitlicher Hervorgang der Personen. Ebenfalls findet sich der Ausdruck « Spiritus sanctus etiam proprie mittit se ipsum » [4] in der Summe nicht mehr. Schließlich wird im Sentenzenkommentar die mit der Sendung verbundene Erkenntnis der Personen nicht nur als eine Erkenntnis durch, sondern eigentlich als eine Erkenntnis in den Gaben bestimmt [5], was ebenfalls in der Summe nicht mehr zum Ausdruck kommt [6].

[1] cf. In Sent. I d. 14 q. 2 a. 1 q. 2 sol. II ; I q. 43 a. 3 ad 2.

[2] p. 158.

[3] In Sent. I d. 14 q. 2 a. 2.

[4] d. 15 q. 3 a. 1.

[5] d. 16 q. 1 a. 2 ; d. 15 exp. 2. t. : « quod proprie experientiam in dono percepto demonstrat ».

[6] Von besonderem Reiz ist es, die Frage nach dem Verhältnis des zeitlichen und ewigen Momentes der Sendung zu vergleichen. Sowohl im Kommentar als auch in der Summe wird natürlich das zeitliche als für die Sendung bestimmend hervorgehoben. Doch wird im früheren Werk dies durch die Wirkung, « secundum effectum connotatum », das heißt nicht durch etwas Notionelles, sondern durch etwas Essentiales, bestimmt (d. 15 q. 1 a. 2). In der Summe wird jedoch deutlicher gesprochen : « Quaedam vero cum habitudine ad principium important terminum temporalem ; sicut 'missio' et 'donatio'. Mittitur enim aliquid ad hoc ut sit in aliquo, et datur ad hoc quod habeatur. Personam autem divinam haberi ab aliqua creatura, vel esse novo modo existendi in ea, est quoddam temporale » (q. 43 a. 2). Was früher mit Effekt bezeichnet wurde, wird hier als « ut sit in aliquo », « ad hoc ut habeatur » gekennzeichnet. Doch ist bei den beiden Parallelartikeln eine leichte Verschiebung der formellen Frage zu beachten.

— Andere Gedanken finden sich auch in der Summe, nehmen aber hier eine untergeordnete Stellung ein. So wird z. B. im Kommentar nicht nur die gewirkte Gnade, sondern auch das Wirken der Gnade als Grundlage der Sendungen aufgefaßt [1] Dieser Gedanke kommt in der Summe einzig noch im letzten Artikel [2] zur Geltung. In einer Antwort finden wir ihn noch angedeutet [3], doch scheint eine andere [4] ihn gänzlich auszuschließen. Vor allem aber geht es hier um die Assimilation und Repräsentation der Personen [5]. Diese im Kommentar im Vordergrund stehende Lehre findet in der Summe einzig noch im bekannten Artikel 5, ad 2 ihren Platz. — Die klare Formulierung, sicut cognitum in cognoscente, amatum in amante [6], findet sich im früheren Werk nur virtuell, insofern nämlich auch dort das konstitutive Element der besonderen Gegenwart Gottes in linea operationis [7]

[1] d. 15 q. 3 a. 2 ; d. 16 q. 1 a. 1 ; a. 4 : « unde interius non ponitur tantum aliqua cognitio, sed aliquis effectus gratiae gratum facientis, qui est immediate a divina persona, ratione cuius divina persona mitti dicitur. »

[2] q. 43 a. 8.

[3] q. 43 a. 2 ad 3 : « aliquid addit, scilicet temporalem effectum ».

[4] q. 43 a. 3 ad 3 : « non tamen per aliquos effectus nos inhabitat, vel etiam habetur ». — Ch. liest zwar die Antwort so : « Ad tertium dicendum quod, licet per aliquos alios effectus (d. h. durch Glauben und Wissen) Filius cognosci possit a nobis, non tamen per alios (d. h. von der gratia gratum faciens verschiedene) effectus nos inhabitat, vel etiam habitur a nobis. » — Dazu ist folgendes zu sagen. Erstens bezüglich der Handschriften. « Non tamen per alios effectus nos inhabitat » findet sich in A D, doch steht dann zu Beginn der Antwort nicht « per aliquos alios », sondern nur « per aliquos », d. h. : « licet per aliquos effectus Filius cognosci possit a nobis, non tamen per alios effectus nos inhabitat », was offensichtlich keinen brauchbaren Sinn ergibt. Eine Verschreibung von « aliquos » in « alios » wäre an und für sich sehr wohl möglich, doch finden wir nirgends « aliquos » und « alios » nebeneinander. — Für die erste Stelle, wo Ch. « per aliquos alios » liest, finden wir « per aliquos » in UWXA , « per alios » in sA. Für die zweite Stelle, wo Ch. « non tamen per alios » liest, finden wir « per alios » in A D, dagegen « per aliquos » in U W sX. Daraus geht klar hervor, daß an beiden Stellen « per aliquos » gelesen werden muß. — Dieses Ergebnis wird auch von den Druckausgaben bestätigt. P und L lesen beide Male « per aliquos ». Den Text von Ch. finden wir einzig in der ed. Parmae 1852 und in einigen kritisch unbedeutenden Ausgaben (merkwürdigerweise auch in der Deutschen Thomasausgabe). Soweit die äußeren Gründe. — Aber auch inhaltlich ist kein Grund zu einer Veränderung des Textes vorhanden. Die Antwort muß nicht so sehr mit dem Hauptteil, als mit dem letzten Satz des Korpus verglichen werden. — Wir können also erstens nicht verstehen, wie Ch. von einer Veränderung des Textes in der Leonina sprechen kann und für eine Lesung, die handschriftlich keine Stütze hat, Angabe von Varianten verlangt. Zweitens können wir nicht begreifen, wie diese Lesung gegenüber P und L als « klassisch » bezeichnet werden kann.

[5] Besonders d. 15 q. 4 a. 1 ; ad 1 ; a. 2 ad 3.

[6] I q. 8 a. 3 ; q. 43 a. 3.

[7] d. 37 a. 1 ; a. 2 ; exp. 1 t. : « creatura rationalis per gratiam attingit ad ipsum Deum, secundum quod ipsum amat et cognoscit ; et ideo cum eo esse dicitur ; et eadem ratione dicitur capax Dei, sicut suae perfectionis, per modum objecti ; et propter hoc etiam dicitur templum Dei, et inhabitari a Deo. » — Man vergleiche

gesucht wird und insofern auch dort die datio und fruitio zum Wesen der Einwohnung gehört [1].

Für die in der ersten Gruppe erwähnten Punkte können wir wohl in der Summe einen Bruch mit der früheren Lehre annehmen. Die zweite Gruppe belegt den deutlich verschobenen Gesichtspunkt (den durch den Text bedingten im Kommentar haben wir oben schon dargelegt). Wenn wir aber genau die Frage ins Auge fassen, um die es hier geht, so können wir unseres Erachtens weder von einem Bruch noch von einer wesentlich neuen Lehre sprechen. Thomas bestimmt hier zunächst das Wesen der Sendung [2], dann hebt er das zeitliche Element als bestimmend hervor [3] und beweist die heiligmachende Gnade als einzig mögliche Grundlage für eine wesentlich neue Gegenwart der Personen [4]. Dies sind die durch den Text unmittelbar gegebenen Thesen. Darüber hinaus aber gibt er auch an, daß der zum Wesen der Sendung gehörende novus modus existendi der Personen durch die aus der Gnade hervorgehenden Akte der Liebe und Erkenntnis konstituiert wird. « Deus est in omnibus rebus per suam actionem, — in sanctis autem est per ipsorum operationem. » [5] Die zwei formellen Momente werden hier klar gegenübergestellt : per suam actionem — per ipsorum operationem.

Aus den soeben besprochenen Schwierigkeiten ist ersichtlich, daß die Arbeit von Ch. den rein historischen Gesichtspunkt überschreitet. Deshalb erlauben wir uns auch einige spekulative Bedenken gegen seine These vorzubringen.

Auf der einen Seite nimmt Ch. eine experimentelle Erkenntnis der göttlichen Personen an [6]. Sie gehört für ihn zwar nicht zum Wesen der Sendung, gilt aber doch als ein der Einwohnung folgendes Element. Auf der andern Seite wird aber klar betont, daß die Erkenntnis und Liebe sich nicht direkt auf die Personen, sondern auf ihr Abbild in der Seele beziehen [7]. Daraus aber entsteht eine gewiß nicht geringe Schwierigkeit für den experimentellen Charakter dieser Erkenntnis, da doch dieser gerade in der unmittelbaren Vereinigung mit seinem Objekt besteht [8].

hierzu den Text der Summe q. 43 a. 3, wo wir genau dieselben Ausdrücke finden. In einem gewissen Sinne wird hier sogar noch deutlicher gesprochen als in der Summe. Ch. betont dort, daß nicht gesagt werde, Gott sei als erkannt gegenwärtig, sondern sicut cognitum in cognoscente, das heißt in similitudine. Cf. p. 161, n. 22. Dies wird hier ausgeschlossen, da unmittelbar von Gott das per modum obiecti betont wird.

[1] Besonders d. 14 q. 2 a. 1 qa. 2 ad 2 ; a. 2 ad 2.

[2] I q. 43 a. 1. [3] a. 2. [4] a. 3.

[5] In II Cor. c. 6 lect. 3 : « Deus est in omnibus rebus per suam actionem in quantum coniungit se eis, ut dans esse et conservans in esse. In sanctis autem est per ipsorum operationem qua attingunt ad Deum, et quodammodo comprehendunt ipsum, quae est diligere et cognoscere. »

[6] p. 103. [7] p. 104.

[8] Wir unterscheiden zwischen affektiver und experimenteller Erkenntnis.

Zweitens, angenommen daß diese besondere und zum Wesen der Sendung notwendige Eigenschaft gewahrt werden könne, stellt sich doch die Frage, wie diese Erkenntnis in Wirklichkeit zustande kommt. Ch. sagt: Aus dem Abbild, aus den Gaben der Weisheit und der Liebe. Aber wir sagen, daß diese, werden sie nämlich allein als Wirkungen aufgefaßt, nicht einmal ein Abbild der persönlichen Eigenschaften enthalten. Wie sollte daraus eine wahre Erkenntnis der Personen entstehen können? — Das proprium repraesentativum der Personen besteht nicht in den Gaben, sondern in den aus den Gaben entstehenden Akten der Liebe und Erkenntnis. Es müßte sich also um eine wesentlich reflexe Erkenntnis handeln, insofern nämlich die begnadete Seele in ihren eigenen Akten etwas den göttlichen Hervorgängen Ähnliches wahrnehmen würde. Wie könnten wir aber hier von einer fruitio der Personen sprechen? — Wir geben gerne zu, daß in diesen Akten eine wirkliche Assimilation zu den göttlichen Personen entsteht und daß wir fernerhin in ihnen das wirklich vollkommenste Abbild der heiligen Dreieinigkeit finden. Aber darum geht es hier nicht, sondern um die Möglichkeit, aus ihnen eine Erkenntnis der göttlichen Personen zu gewinnen. Diese kann aber auch hier nicht ohne die Analogie der Erkenntnis und Liebe an und für sich, des verbum distinctum und amor procedens, entstehen. In Bezug auf unsere Erkenntnis liegt hier das erste und unentbehrliche Abbild.

Schließlich muß Ch., um seinen Begriff der Sendungen vollkommen durchzuführen, das Wirken der übernatürlichen Gaben von der praesentia immensitatis nicht nur unterscheiden, sondern ausschließen [1]. Das Wirken in der natürlichen Ordnung, Schöpfung und Erhaltung, ist formeller Grund für die allgemeine Gegenwart Gottes; das Hervorbringen der Gnadengüter ist im selben Sinne formeller Grund für die besondere Gegenwart Gottes. Die allgemeine Gegenwart wäre also in diesem Fall nicht mehr allgemein gültig, nicht mehr universell? — So weit ist nicht einmal Vasquez gegangen [2], dessen Grundthese doch mit Ch. übereinstimmt.

Damit stehen wir aber vor jenem Begriff, dem der Gegenwart nämlich, der in unserer Frage den ersten Platz verdient. Es geht hier ja nicht um das ewige Element der Sendung, sondern einzig um das zeitliche, das heißt um den novus modus existendi. Dieser ist seinem Wesen nach nichts anders als ein modus der Gegenwart und muß infolgedessen mit dem jede Gegenwart konstituierenden Moment, das heißt mit dem contactus immediatus [3], verbunden werden. Ch. hat seine Ausführungen nicht in diesem Sinne entwickelt.

Daraus erklärt sich, daß er die experimentelle Erkenntnis als eine mittelbare gelten lassen kann. Der Begriff der Gegenwart erforderte eine unmittelbare Berührung durch die Erkenntnis und Liebe. Zweitens kann

[1] Vor allem p. 119.

[2] In I q. 8 disp. 30 c. 3. Wo zu Gunsten der Allgemeinheit der praesentia immensitatis der reale Charakter der besonderen Gegenwart geopfert wird.

[3] « Omne quod est in loco vel in re quacumque, aliquo modo *contingit* ipsam. » C. Gent. III c. 68. Item. Omne. Cf. In Sent. I d. 37 q. 3 a. 1.

er nur so die ratio formalis der Sendung in der Darstellung der Personen sehen. Die Darstellung erfordert von sich aus keine reale Gegenwart des Dargestellten. Drittens kann nur so das Wirken der Gnade von der allgemeinen Gegenwart getrennt werden.

Gehen wir aber vom Wesensmoment der Gegenwart aus, so sind wir gezwungen, folgenden Weg zu nehmen : Gegenwart Gottes nicht auf Grund der Ausdehnung, sondern auf Grund des Wirkens. Auf Grund des Wirkens und nicht des Gewirkten. Sämtliche Unterschiede im Gewirkten können nie einen neuen formellen Grund der Gegenwart, das heißt der Berührung Gottes mit den Geschöpfen bilden. Der unmittelbare Grund des Kontaktes bleibt immer : sicut agens adest ei in quod (immediate) agit. Eine neue Berührung kommt einzig von Seiten der vernunftbegabten Geschöpfe zustande. Nicht insofern, als diese im eigentlichen Sinne auf Gott wirken könnten, sondern nur insofern, als die aus der Gnade entspringenden übernatürlichen Akte Gott nicht in einer geschaffenen Wirkung, sondern unmittelbar, wirklich, doch geheimnisvoll, in seinem göttlichen Wesen berühren. « Mens humana aliquomodo tangit Deum, eum cognoscendo et amando. » [1]

Rom. *H. Stirnimann* O. P.

A propos des « Salmanticenses »

Les travaux n'abondent pas qui ont pris pour objet le monumental *Cursus theologicus* édité au XVII[e] siècle par les Carmes de Salamanque. On salue avec d'autant plus de joie l'étude documentée que nous offre le R. P. Otho Merl, O. C. D. [2]. Elle complète à point nommé la notice que nous avions écrite pour le *Dictionnaire de théologie catholique*, il y a une dizaine d'années [3], en étendant l'investigation principalement du côté des sources du *Cursus*, comme on lira ci-dessous. L'auteur n'a connu notre article qu'après coup et il le signale dans un Supplément en fin de volume. Sous le nom de Vincent, pêché Dieu sait où, il nous intente une critique médiocrement compréhensive. Son travail cependant rejoint maintes appréciations que nous avions avancées, avec la différence que le R. P. M. met en évidence le thomisme des *Salmanticenses*, sans insister sur leur part d'infidélité ; tandis que, ne dissimulant rien de notre admiration pour leur théologie savante et leur attachement indubitable à saint Thomas, nous relevions quelques points significatifs où ces thomistes manquaient à leur maître : seul en effet un examen de ce genre doit régler l'usage que

[1] De Verit. q. 28 a. 3.

[2] P. Otho Merl, O. C. D., Dr. Theol., *Theologia Salmanticensis. Untersuchung über Entstehung, Lehrrichtung und Quellen des theologischen Kurses der spanischen Karmeliten.* Regensburg, Verlag Josef Habbel. 1947. 16*-323 S.

[3] *Salamanque* (*théologiens de*), Dict. de th. cath., XIV, 1, Paris 1939, col. 1017-1031.

nous faisons aujourd'hui de leur commentaire. L'occasion est bonne de vérifier nos conclusions et de recevoir du R. P. M. les renseignements qu'il a diligemment recueillis. Nous n'allons pas lui rendre le mal pour le mal. Son travail fut présenté comme dissertation doctorale à la Faculté de théologie de Würzburg en 1942. Il est le fruit d'une recherche de plus de deux années, ainsi que d'un voyage d'études au cours duquel, pendant près de deux mois, en 1938, furent explorées les archives de l'Université de Salamanque et des couvents du Carmel en Espagne. Dans l'intention de l'auteur, le livre est une contribution à l'histoire de la théologie carmélitaine et il se situe dans la suite des travaux du P. B. Xiberta, O. Carm.

Commençons par l'origine du *Cursus*. Le R. P. M. y consacre sa première partie (pp. 7-55). L'étude est faite sur les sources imprimées auxquelles a été joint le Nécrologe du couvent de Salamanque : d'importantes notices en effet y concernent les auteurs du grand ouvrage. On rectifiera d'après cette nouvelle étude quelques dates indiquées dans le DTC. Dominique de Sainte-Thérèse est mort en 1660 et non en 1654, comme il est établi dans une note spéciale (p. 41, n. 4). Antoine de Saint-Jean-Baptiste est mort en 1702 et non en 1699 (cf. p. 45) ; Alphonse des Anges, en 1737 et non en 1724. Pour le premier des *Salamanticenses*, on s'en tiendra aux dates de 1583-1637. Le *De poenitentia* fut commencé par Jean de l'Annonciation qu'Antoine de Saint-Jean-Baptiste ne fit que continuer. Du récit du R. P. M., la figure des auteurs successifs, et spécialement des trois premiers, auxquels est dû le principal de l'ouvrage, ressort avec beaucoup de relief. Ces religieux sortent de l'anonymat où les usages de leur Ordre voulurent qu'ils s'ensevelissent. La part de chacun est définie avec certitude. Et entre eux l'on voit des différences s'affirmer. Tout au long de son livre, le R. P. M. poursuivra le discernement commencé dans cette première partie. Son admiration la plus chaleureuse va à Jean de l'Annonciation, plus productif que les deux précédents, d'une érudition plus vaste et d'une ouverture d'esprit plus grande, non dénué de finesse et capable de traits mordants. Chacun de ces maîtres disposait d'un secrétaire, et c'est une indication positive dans le sens des informations que nous souhaitions avoir sur la méthode de travail des *Salmanticenses* (DTC, c. 1018). Les manuscrits du *Cursus* ont malheureusement échappé aux recherches du R. P. M. L'ouvrage subit l'épreuve de l'enseignement avant la publication, sans qu'on doive penser qu'il ait été dicté intégralement aux étudiants. Aussi bien, conçu à l'origine comme un manuel destiné aux écoles de l'Ordre, a-t-il manifestement débordé en cours d'exécution ce dessein primitif pour devenir un ensemble de traités spéculatifs et d'une ampleur que nous osions appeler décourageante. L'entreprise s'inscrivait dans l'effort déjà commencé de l'Ordre carmélitain vers l'affermissement et le développement des études théologiques. La réforme ne fit que confirmer ce mouvement ainsi que son orientation vers saint Thomas. L'aperçu historique que donne à ce sujet le R. P. M. est plein d'intérêt. On y joindra le chapitre consacré plus loin aux sources carmélitaines du *Cursus*. Il apparaît que la *Theologia scolastica et moralis secundum tres partes Divi Thomae Aquinatis* de Pierre de Cornejo de Pedrosa († 1618) fut amplement

utilisée par les deux premiers au moins de nos auteurs ; peut-être constitue-t-elle un précédent non négligeable du *Cursus* (cf. pp. 236 sq.). On consultera utilement le tableau des pages 54-55 sur la division de l'ouvrage et ses éditions.

Beaucoup plus ample est la seconde partie, où le *Cursus* est étudié en lui-même (pp. 59-317). Ramenons à deux titres principaux la matière de ces différents chapitres : la doctrine et les sources.

Nous nous étions intéressé au premier point. A son tour, le R. P. M. examine un certain nombre de thèses défendues par les *Salmanticenses*. L'auteur s'est présenté comme un historien : mais on a plaisir à trouver sous sa plume de bons exposés doctrinaux et qui portent la marque d'un esprit spéculatif. Nous excusera-t-il de remarquer dans ses pages ce qui confirme nos propres conclusions ? Il lui arrive d'indiquer ou les faiblesses de ses théologiens ou leur différence par rapport à saint Thomas. Leur théorie de la réprobation, même si l'on n'appelle point celle-ci positive, ne peut se réclamer du patronage du Docteur angélique et elle est restée singulière chez les thomistes. Sur la nature de l'union hypostatique (p. 68) et sur l'union réelle contractée par le Christ avec les espèces eucharistiques (p. 85), ils avancent de leur chef des déterminations discutables. Mais là même où le R. P. M. s'abstient de comparer, comment ne pas reconnaître, en certaines des doctrines qu'il reproduit fidèlement, une conception des choses inconciliable avec la pensée assurée de saint Thomas ? Ni sur la transmission ni sur l'essence du péché originel, l'on n'approuvera l'option des *Salmanticenses*, dont les antécédents historiques ne sont que trop faciles à identifier. La division de la grâce actuelle en efficace et suffisante est le résultat de controverses postérieures au XIIIe siècle. Pour l'attritionnisme de nos auteurs, le R. P. H. Dondaine en a fait bonne justice dans une étude postérieure à l'article du DTC [1] et que le R. P. M. pourra joindre à sa bibliographie. Aussi bien, vers la fin du livre (p. 314) est-il reconnu, à propos de cette étrange théorie et de la critique qu'un auteur allemand, M. Buchberger, en avait instituée dès 1901, que le traité de la pénitence est un « Abfall » dans le *Cursus*. Sur le désir naturel de voir l'essence divine, l'interprétation des théologiens de Salamanque est loin de s'imposer aussi comme la plus fidèle à saint Thomas. Les points que l'on vient de signaler sont importants [2]. Ils laissent entiers les mérites

[1] H. Dondaine, O. P., *L'attrition suffisante* (Bibl. thomiste, XXV), Paris 1943, p. 36. Cf. DTC, c. 1029.

[2] Sur l'un des points que nous relevions dans le DTC (c. 1026), le R. P. T. Zielinski, O. C. D., dans une étude attentive : *Doctrina Salmanticensium de modo inhabitationis SS. Trinitatis in anima justi* (*Div. Th.*, Piac., XIX, 1942, pp. 373-394), a revendiqué pour ces théologiens l'opinion selon laquelle la présence réelle et spéciale de la Sainte Trinité dans l'âme des justes ne s'entend pas séparément de la présence d'immensité, mais a pour raison formelle l'opération de Dieu causant la grâce. Ils ne sont donc pas en cela les sectateurs de Suarez. L'étude du R. P. Z. corrige l'interprétation de Jean de Saint-Thomas, reprise par le P. A. Gardeil et alléguée dans le DTC. Elle ne figure pas dans la bibliographie du R. P. M.

que se sont acquis d'autre part les mêmes auteurs à l'égard de la théologie thomiste. Ils sauvegardent la différence de ces théologiens par rapport à d'autres contre lesquels ils défendirent, avec vigueur et pénétration, certaines des positions significatives de saint Thomas. Mais en se dissimulant de telles divergences ou bien en s'imposant de retrouver saint Thomas en des thèses qui le transforment, on s'interdit de découvrir en sa vérité la pensée originelle d'où la théologie contemporaine peut recevoir encore de si heureux renouvellements. Un chapitre exprès de cette seconde partie est consacré au rapport du *Cursus* avec saint Thomas. On accordera bien volontiers à l'auteur que les *Salmanticenses* représentent un « thomisme strict » (p. 266), qu'ils autorisent, des principes de saint Thomas même, les conclusions nouvelles qu'ils avancent, qu'ils justifient sur des raisons en forme certaines affirmations que saint Thomas n'avait point pris la peine d'expliquer. Ils manifestent en outre une connaissance étendue de l'œuvre thomiste. En champions intrépides, ils défendent le bien essentiel de la théologie de saint Thomas contre les novateurs et les écoles adverses. Cet actif est assez beau. Avec cela, on ne peut limiter à la seule doctrine de l'Immaculée Conception, expressément professée par les *Salmanticenses*, le dissentiment de ces théologiens par rapport à leur maître. Et la manière dont ils traitent les textes du Docteur angélique est remarquable : car d'un ouvrage à l'autre, il leur est arrivé d'observer des désaccords. Nous tenons aujourd'hui pour singulièrement instructives les corrections que saint Thomas s'est faites à lui-même ; et parmi les commentateurs anciens, il n'en manque pas qui ont enregistré cette donnée telle qu'elle est. Les *Salmanticenses* n'en prennent point si aisément leur parti : ils ont des raisons pour rendre compte de la diversité des textes ; et ils sont si ingénieux qu'ils parviennent à établir une harmonie là où manifestement une première opinion de saint Thomas fut supplantée par un enseignement définitif. La règle n'est certainement pas bonne de ne reconnaître un changement de doctrine que dans le cas où saint Thomas en a fait l'aveu. La question de la préparation à la grâce fournit, dans le chapitre dont nous parlons, un bon exemple du procédé de nos théologiens, dont le R. P. M. ne dénonce pas assez énergiquement l'incorrection ; cf. encore p. 277, n. 36. On est d'autant plus autorisé à voir des infidélités ou des maladresses chez ces disciples de saint Thomas, qu'eux-mêmes, ainsi qu'il ressort du livre que nous étudions, ont marqué des dissentiments à l'égard d'autres thomistes non moins illustres. Ni Cajetan ni Jean de Saint-Thomas ne leur ont paru sans reproches. Du premier, Jean de l'Annonciation dit quelque part qu'il se comporte plus en auteur qu'en commentateur (p. 112). Du second, l'opinion notamment est réfutée selon laquelle il peut y avoir acte de charité sans infusion de la grâce sanctifiante. Pourquoi, demande à ce propos Jean de l'Annonciation, les passages de saint Thomas ne sont-ils pas cités ? Jean de Saint-Thomas n'aurait-il pas lu saint Thomas (pp. 153, 272) ? Ces dissentiments occasionnels laissent subsister, bien entendu, un ensemble de conclusions unanimement reçues par les disciples du Docteur angélique. Ils nous avertissent néanmoins de la nécessité de confronter avec le maître les interprétations des commentateurs. On ne peut s'en

remettre à ceux-ci purement et simplement. Combien il serait regrettable qu'une idée simpliste des commentateurs et de l'École nous empêchât de voir saint Thomas tel qu'il fut, et retînt notre effort d'intelligence historique ! En revanche, pour qui possède la sûre connaissance de la théologie thomiste, étudiée en elle-même et avec le secours des disciplines appropriées, la contribution des commentateurs et de l'École n'offrira plus que des avantages : le départ fait entre le bon et le moins bon, on retiendra tout ce qu'ils ont apporté de précisions sur les données originales. Il est d'autant moins nécessaire d'approuver les thèses où ils divergent de saint Thomas que la meilleure théologie, dans ces cas-là, ne se trouve pas du côté des disciples. Leurs innovations ne furent pas des progrès. Elles ne méritent pas de prévaloir. Sur le péché originel, sur la grâce, sur la contrition, sur le désir de voir Dieu, pour reprendre les exemples cités plus haut, les positions vraies de saint Thomas demeurent incomparablement plus satisfaisantes et elles représentent une perfection de la pensée chrétienne que les événements postérieurs n'ont en rien diminuée. Le meilleur de la tâche, pour les thomistes d'aujourd'hui, est de restaurer en son authenticité la théologie de leur maître ; à partir de quoi les commentateurs ne rendront plus que d'utiles services. Appliqué à louer les *Salmanticenses*, le R. P. M. ne s'est point placé dans cette perspective qui, faisant droit aux mérites insignes des théologiens carmes, ne nous permet pas néanmoins de confondre leur œuvre avec le dépôt inviolable légué à l'Église par saint Thomas.

L'étude des sources constitue la partie la plus neuve du présent ouvrage et pour laquelle l'auteur mérite de grands éloges. Elle est d'une étendue considérable (pp. 92-260). Elle représente le dépouillement systématique, la vérification et l'appréciation des citations innombrables prodiguées au long du *Cursus*. Elle rattache cette œuvre à son milieu et à la tradition. Elle permet de mieux connaître la méthode des *Salmanticenses* et la contribution qu'ils ont fournie à la théologie. L'auteur a pris soin de distinguer les cas où la source fut directement consultée, de ceux où l'on a affaire à une référence de seconde main. Il distingue pareillement la part qui revient, de ce point de vue, à chacun des trois principaux collaborateurs du *Cursus*. Il signale exactement à propos de quoi la source fut utilisée et quelle réaction elle détermina. Les sources manuscrites se limitent aux cahiers de cours de quelques théologiens de Salamanque. Il était moins facile de recenser les sources imprimées. On les trouvera distribuées ici en sources scolastiques et en sources non scolastiques.

Les premières sont réparties selon les périodes. Avant le XIIIe siècle, peu de choses et le plus souvent de seconde main. On lira néanmoins avec intérêt le relevé très précis qu'offre le R. P. M. de cette série d'ouvrages consultés comme de toutes les autres. Les grands scolastiques et leurs successeurs occupent au contraire une large place dans le *Cursus*. Consignons quelques détails. Saint Albert le Grand n'a pas été lu dans le texte (p. 108). Durand de Saint-Pourçain est abondamment cité et réfuté. Les *Salmanticenses* n'ont que peu fréquenté la *Somme* d'Alexandre de Halès ; ils montrent traiter saint Bonaventure avec révérence mais sans recevoir

toutes ses opinions. Les différences de Duns Scot (très souvent nommé) et de saint Thomas leur sont bien connues, partie d'après les ouvrages originaux, partie d'après des intermédiaires. Jean de l'Annonciation discute avec Ockham, sans le connaître directement, semble-t-il. Denys le Chartreux est fréquemment invoqué. Mais le *Cursus* se réfère principalement, parmi les théologiens issus de la scolastique, à Capréolus, à Didacus Deza (auteur de *Novae Defensiones doctrinae Thomae de Aq.*, parues à Séville en 1517), à Cajetan. Les trois auteurs ont en commun cette utilisation, mais elle est plus marquée chez Jean de l'Annonciation, moins chez Dominique de Sainte-Thérèse, Antoine de la Mère de Dieu occupant la position moyenne. Avec les théologiens du XVI[e] siècle espagnol, les liens se resserrent : car le *Cursus* appartient au mouvement de renaissance thomiste dont l'Université de Salamanque, avec ses grands maîtres dominicains, fut alors le foyer. S'il n'y avait eu Saint-Etienne, nous ne posséderions pas non plus l'ouvrage sorti du collège Saint-Elie. Le R. P. M. affirme fortement cette dépendance et elle ressort en effet des informations qu'il apporte. Pour le fondateur de l'école thomiste de Salamanque, François de Vitoria, il est curieux que nos *Salmanticenses* ne l'aient que très rarement cité. Ils n'ont pas abordé directement son œuvre ; la chose est certaine, du moins pour Antoine de la Mère de Dieu et pour Dominique de Sainte-Thérèse. Sans doute, faut-il dire que les mérites de ce théologien n'étaient pas dès alors reconnus au degré où ils le sont parmi nous depuis les travaux du cardinal Ehrle ; on aurait là un cas assez notable d'une variation de la réputation selon les époques de l'histoire. En son milieu, Vitoria dut agir davantage par sa personne et son enseignement que par ses écrits. Des successeurs de Vitoria, nos *Salmanticenses* montrent au contraire avoir une connaissance littéraire exacte. Il y a une exception pour Mancio du Corps du Christ, qui n'avait laissé que des manuscrits. Dom. Soto et Báñez reviennent souvent dans le *Cursus*. Le second toutefois n'est pas mentionné dans les questions relatives à la grâce. La raison doit en être que ce théologien, par stratégie, se tenait de préférence à l'arrière-plan des disputes, laissant à ses disciples, Thomas de Lesmos et Didacus Alvarez, le soin d'intervenir. Nombreux sont aussi les théologiens dominicains du XVII[e] siècle mentionnés dans l'ouvrage. Parmi eux, l'Italien Jean-Paul Nazarius († 1646) obtient auprès d'Antoine de la Mère de Dieu une importance égale à celle que possède Jean de Saint-Thomas pour Jean de l'Annonciation (p. 154). L'influence de François de Araujo († 1664), professeur à Salamanque, avec qui Antoine de la Mère de Dieu dut avoir des relations personnelles, est particulièrement sensible. Mais en dehors de l'école dominicaine, la théologie des XVI[e] et XVII[e] siècles est loin d'être absente du *Cursus*. Si l'école franciscaine ne s'y trouve que médiocrement représentée, en revanche les auteurs jésuites occupent dans les traités de la prescience divine et de la grâce une place de choix. Ils sont les adversaires par excellence contre lesquels sont défendues les thèses thomistes. Aussi bien Antoine de la Mère de Dieu que Jean de l'Annonciation s'attaquent à Molina, celui-là avec plus de minutie et d'analyse, celui-ci avec une maîtrise souveraine, l'un et l'autre le prenant fort aux

sérieux. Le R. P. M. admire qu'il n'ait échappé à ces *Salmanticenses*, dans la dispute, aucune parole injurieuse. Il relève longuement les doctrines qui distinguent les deux systèmes. Pour Vasquez, il suscite chez Jean de l'Annonciation une opposition passionnée et sarcastique, cependant que les deux autres auteurs, non moins résolument opposés à ses conclusions, montrent apprécier son érudition patristique. On remarquera le passage relatif à Henri Henriquez, « mi-jésuite, mi-dominicain » (p. 181). Le congruisme de Suarez vaut à ce théologien des égards, même de la part de Jean de l'Annonciation. Les *Salmanticenses* ont connu et utilisé toute l'œuvre du *Doctor eximius*, principalement dans les parties où elle constitue un commentaire de saint Thomas. D'autres noms figurent dans le même contexte. Il apparaît que les Carmes n'ont pas lutté contre cette théologie nouvelle moins vigoureusement que les professeurs dominicains de Salamanque. Outre une spéculation plus élaborée, leurs adversaires ont imposé aux *Salmanticenses* l'investigation plus attentive des textes des Pères : et c'est un bénéfice qu'on est heureux d'enregistrer.

Dans l'ensemble, l'étude des sources scolastiques ou théologiques dont nous venons de donner un aperçu contribuera grandement à l'intelligence du *Cursus*. Elle inspire du respect pour l'érudition de ces grands spéculatifs, qui est loin d'être méprisable. Elle prend valeur en outre d'histoire doctrinale, mettant en évidence les sujets dont les théologiens ont disputé à cette époque. Quelques-uns sont capitaux ; d'autres, relevant de l'hypothèse, ne vont pas sans artifice. On prendra en même temps l'impression que le *Cursus* représente un effort que nous appellerions de totalité : ses auteurs ont voulu tout savoir et tout dire ; l'ouvrage ne peut représenter au même degré un effort d'organisation, où soient dégagé l'essentiel et fortement accusés les traits majeurs de la doctrine. En un sens, le *Cursus* est comme l'inverse de la *Somme théologique ;* tandis que saint Thomas a réduit l'ensemble des connaissances théologiques au significatif, les *Salmanticenses* ont cherché à épuiser les problèmes. Il n'est pas sûr que tel soit le sort fatal des commentaires : car l'on peut s'attacher aussi à rendre sensibles les grandes pensées animant un système et mettre à sa juste place chacun des éléments composant la doctrine. Nous notons ces réflexions parmi d'autres qu'inspirera l'enquête si diligente et si méritoire du R. P. M. Que l'immense matière ainsi remuée n'ait pas été entièrement maîtrisée ; que le détail des informations n'ait pas été soumis à une réorganisation synthétique ; qu'un Ambroise Catharin n'obtienne que la mention de son nom dans une note en appendice (p. 165, n. 63) ; que la liste des sources vérifiées, en tête du livre, ait laissé échapper des noms et que l'édition indiquée ne soit pas toujours celle qu'ont utilisée les *Salmanticenses :* ce sont des imperfections vénielles au prix du labeur ingrat que l'auteur s'est imposé et des résultats qu'il a pu nous offrir.

Les sources non scolastiques ne sont pas moins intéressantes à observer. D'une part, les sources chrétiennes. L'Écriture est présente, certes, dans ce cours de théologie, et des ouvrages exégétiques ont été consultés. En faveur de son influence, notons qu'une notion est quelquefois analysée à l'aide de textes scripturaires (p. 288) et que les *Salmanticenses* entendent s'en tenir

le plus possible au sens littéral. Mais le jugement que nous avancions dans le DTC reçoit, des recherches du R. P. M., une confirmation : l'Écriture n'imprègne pas ces longues et subtiles disputes, où la raison l'emporte de loin sur le donné. Entre les Pères, saint Augustin est celui dont les extraits sont les plus copieux dans le *Cursus*. Il est la grande autorité en matière de grâce et de prescience divine. Le procédé de la citation ne tient pas lieu toutefois d'une évaluation historique et critique de la doctrine. Les *Salmanticenses* disposaient d'une collection où ils puisaient leurs matériaux patristiques. Ils ont pareillement connu les Conciles d'après la *Summa Conciliorum* du chartreux allemand Laurent Surius, † 1578 (p. 291), avec l'adjonction de deux autres recueils. Le Concile de Trente, comme il est à attendre, est celui qui règne dans leurs disputes, et il leur arrive d'instituer une recherche sur le sens de quelque décret. Ils ont appris de là le principal de ce qu'ils connaissent de la théologie des réformateurs. Et s'ils s'attardent sur celle-ci, ils le font selon les directions marquées par le Concile. Semblablement, ils dissertent des cinq propositions de Jansénius par manière de commentaire sur la condamnation de 1653. Baïus ne fait pas l'objet de discussions approfondies. La séparation de la théologie dogmatique et de la scolastique (cf. DTC, c. 1021), telle qu'on l'entendit à cette époque, n'a point favorisé la présence sensible des principes de la foi à l'intérieur du *Cursus*. Jean de l'Annonciation s'en explique à l'entrée du traité de la justification, dans un passage reproduit par l'auteur (p. 209) ; il vaut la peine de le citer : « Et cum in hac materia quaedam sint apud theologos catholicos satis communia et quae ab haereticis tantum negantur ; quaedam vero sint inter ipsos theologos valde dubia ac disceptationi obnoxia : sic communiter procedemus ut quae in theologia catholica sancta sunt leviori manu tangemus, ea relinquentes illis Auctoribus qui controversias in haereticos scripserunt, uti Bellarminus, Stapletonius, Vega, Decanus lovaniensis et alii ; in his vero quae inter theologos controverti solent, operosius insudabimus » (éd. Palmé, t. X, p. 300). Chaque fois que l'on isole de l'ensemble des autres l'une des fonctions de la théologie, ne sacrifie-t-on pas la vigueur de cette science à la spécialisation ? La morale fut aussi en ce temps-là séparée de la scolastique (et c'est pourquoi les ouvrages relevant du premier genre figurent en l'étude du R. P. M. parmi les sources non scolastiques). On sait quel détriment en subit la science des mœurs chrétiennes qu'un saint Thomas avait élevée si haut. Il est significatif que Dominique de Sainte-Thérèse ait pu réfuter quelque part Caramuel en invoquant Martial (p. 216). Les historiens furent aussi consultés par les *Salmanticenses*. De ce genre de sources, ils ont tiré quelques informations (sur l'inauthenticité, par exemple, d'une partie des œuvres attribuées à saint Jérôme), mais sans que le cours de leurs raisonnements en ait été sérieusement influencé. Ils trouvaient Baronius trop critique (p. 223).

Quant aux sources non-chrétiennes, le compte en est vite fait. Les *Salmanticenses* connaissent certes leurs classiques latins ou grecs (une liste des auteurs cités, p. 148, n. 69) ; et nous venons de dire l'usage dialectique qu'ils ont su faire d'une épigramme de Martial. Aristote est accrédité

auprès d'eux, puisqu'il fut tant invoqué par saint Thomas. Mais une exploitation de la pensée antique au bénéfice de la théologie chrétienne, il ne faut point l'attendre du *Cursus*. L'humanisme n'a pas non plus laissé d'autres traces dans l'ouvrage, le R. P. M. le reconnaît, que des mentions occasionnelles d'auteurs anciens et le soin d'une honnête latinité. Le jugement que nous portions à ce propos dans le DTC, sur la foi de certains textes non rapportés dans la présente étude, garde sa vérité. Le mouvement philosophique du XVIIe siècle n'a pas atteint davantage les *Salmanticenses;* ils ne savent rien de Fr. Bacon, de Descartes, de Spinoza. On note en revanche une influence de l'actualité théologique sur leurs discussions. Outre le cas notoire de la prescience divine et de la grâce, certaines insistances relatives à la messe et à l'Eucharistie s'expliquent par le désir de réfuter Baïus ou Jansénius. La position du *Cursus* sur l'infaillibilité du Pape peut avoir été commandée par le souci d'écarter les idées d'Edmond Richer. Ils débattent de même une question à l'ordre du jour, et dont les implications politiques sont apparentes : est-il de foi que le Pape actuellement régnant soit le légitime successeur de saint Pierre ? Leur réponse est affirmative (p. 285).

Au terme de son investigation, il était naturel que l'auteur se demandât quelle place a tenue et quel rôle a joué dans l'histoire de la théologie l'œuvre des Carmes de Salamanque. Le *Cursus* n'était pas encore achevé que déjà J.-B. Gonet, dans son *Clypeus theologiae thomisticae*, publié à Bordeaux de 1659 à 1669, citait et utilisait les parties parues ; ce qui ne put qu'entraîner Jean de l'Annonciation à honorer Gonet dans la suite de l'ouvrage. Nombre de théologiens ont parlé avec estime et admiration du *Cursus*. Il faut reconnaître néanmoins que son influence réelle n'a point répondu à la somme de travail et à la qualité scientifique que l'œuvre représente. En Allemagne, Karl Werner le premier, dans le troisième volume de son ouvrage : *Der hl. Thomas von Aquin* (1858/59), a attiré l'attention sur les *Salmanticenses;* à la suite de quoi Scheeben et Pesch, entre autres théologiens, les ont remarqués. Mais l'on doit attendre de l'avenir une large utilisation du *Cursus*. Il constitue à l'adresse des théologiens qui seraient tentés de l'oublier, un avertissement sur la nature rationnelle de la théologie et sur le rôle qui revient à la spéculation dans l'intelligence des mystères de la foi. Une influence de ce genre est éminemment souhaitable à certains moments de l'histoire. Le livre que nous avons recensé vient à point pour la servir. Nous avons dit quelle rectification fondamentale il appelle : personne ne doute de la dévotion des *Salmanticenses* pour saint Thomas, mais il importe de définir avec exactitude la mesure de fidélité observée par ces interprètes. La connaissance directe et historique de l'œuvre thomiste ne peut que prévaloir sur l'érection du *Cursus* ou de tout autre commentaire en norme intangible de ce que dut enseigner ou penser saint Thomas. On souhaite pareillement que l'auteur, outre l'utilisation synthétique de son étude des sources, revise et complète sa bibliographie, qu'il munisse son livre des index appropriés, qu'il améliore la disposition des notes. S'il voulait enfin corriger son « Nachtrag », ou plutôt s'il tirait parti, dès le principe, des contributions qui ont précédé son travail, nous

lui en aurions une reconnaissance particulière. Accordons-lui qu'il a dès à présent bien mérité des *Salmanticenses.*

Fribourg (Suisse). *Th. Deman* O. P.

Philosophie

G. M. Manser O. P. : Das Wesen des Thomismus. Dritte verbesserte und erweiterte Auflage (Thomistische Studien. Bd. V). — Freiburg, Paulusverlag, Schweiz. 1949. xxiv-728 SS.

Die schon lange angekündigte und allseits geradezu mit Spannung erwartete dritte Auflage des « Wesen des Thomismus » ist nun doch endlich erschienen und entspricht — dies sei sogleich vorweggenommen — voll und ganz auch den höchsten Erwartungen. Das unermüdliche Schaffen des greisen Autors hat in dieser Ausgabe eine voll ausgereifte Frucht ruhigen und klaren philosophischen Denkens gezeitigt. Das Werk lobt nicht nur den Meister, sondern auch seinen tatkräftigen jungen Mitarbeiter und Nachfolger auf dem Lehrstuhl der Metaphysik : Paul Wyser. Man darf dies hervorheben, ohne das Verdienst des Autors auch nur im geringsten zu schmälern.

Die Aufsätze über das Naturrecht sind, unbeschadet des Gesamteindruckes, im Werk nicht mehr enthalten, da sie erweitert in zwei Bänden der Thomistischen Studien erschienen sind. Dafür ist nach einer andern Seite hin das vorliegende Werk ergänzt worden. Neu sind die Paragraphen über die transzendentale Relation, die Individualnatur und die soziale Anlage des Menschen.

Wenngleich sonst lehrinhaltlich keine wesentliche Änderungen vorgenommen wurden, so wurde doch die geschichtliche Unterbauung stark verbessert (vgl. z. B. die Korrektur bezüglich der Lehre von der doppelten Wahrheit bei Siger von Brabant) und wurden vor allem die Thomaszitate gründlichst verifiziert. Dies gibt der dritten Auflage einen neuen, den Wesenskern des Werkes bereichernden Wert, da es dem Werk im Grunde um nichts anderes geht als um eine genuine Darstellung der Philosophie des hl. Thomas. Wer darum eine wahre Textstudie über die Philosophie des hl. Thomas wünscht, muß zu dieser Ausgabe greifen und sie zitieren.

Im Rahmen dieses Wesenszweckes des Buches war eine gründliche Neubearbeitung und auch Umarbeitung der Verzeichnisse der Thomasschriften nötig. Die ausgiebigen Verbesserungen sind schon rein äußerlich sichtbar : gegenüber den 12 Seiten der früheren Auflage stehen nun 30 Seiten, die den Stand der neuesten Forschungen bieten. Die neueste Literatur wurde mit einbezogen, ihre literarhistorischen Ergebnisse wurden verwertet bezüglich Datierung der Werke und den textkritischen Fragen.

In der durchgängigen Vereinheitlichung der Zitationsweise wurde eine wahrhaft dornenvolle Arbeit geleistet. Die Zitation der Aristoteleswerke ist nun nach der international geforderten Bekkerschen Ausgabe vorge-

nommen, wobei man sich noch den Luxus genehmigte, in Klammer die Ausgabe von Didot mitzuzitieren. Die Aristoteleskommentare des hl. Thomas sind nun nicht mehr nach den sich gegenseitig überschneidenden Ausgaben von Vivès und Marietti zitiert, sondern sind unmißverständlich numeriert nach der Leonina und den Ausgaben von Marietti. Wohltuend sind auch die Verifizierungen der Stellen aus der Summa Theologiae und den Quaestiones disp., nicht zuletzt die der sonstigen Autorenzitate, zu denen die neuesten Editionen herangezogen wurden.

Nicht zuletzt ist auch die neuere Literatur hineinverarbeitet worden dort, wo es sich um Werke handelte, die der vom Autor vertretenen Lehre entsprachen. Da, soweit es ging, der ursprüngliche Text substantiell nicht verändert werden sollte, konnte die eigentliche Kontroversliteratur neueren Datums nur dort aufgenommen werden, wo bereits im früheren Text auf etwa bestehende Meinungsverschiedenheiten eingegangen worden war.

Das Inhaltsverzeichnis zeigt ein um vieles klareres und übersichtlicheres Bild. Seine umfangreichen Erweiterungen ermöglichen ein leichtes und sicheres Finden von gesuchten Problemen. Das Quellenregister für Aristoteles und Thomas, ein unabdingbares Erfordernis für ein Werk über Thomas von Aquin, ist neu.

Das Namenregister mit seinen vielen neuen Autoren gibt ein deutliches Bild von der starken Modernisierung der dritten Auflage.

Durch das ganze Werk weht ein neuer Geist wissenschaftlicher Exaktheit und hingebender Treue an die Quellen. Auf jeder Seite, bis in das neue Abkürzungsverzeichnis hinein spürt man den unermüdlichen und zähen Fleiß in harter und unerbittlicher Kleinarbeit, die nur der zu schätzen weiß, der die modernen an Textpublikationen gestellten Anforderungen kennt und zu verwirklichen bemüht ist.

Freiburg/Schw. *A. F. Utz* O. P.

J. Péghaire C. S. Sp. : Regards sur le connaître. — Montréal, Editions Fides. 1949. 479 pp.

P., Professor an der Universität Montréal, vereinigt in vorliegendem Bande zehn in verschiedenen Zeitschriften erschienene Aufsätze zum Erkenntnisproblem. Alle diese Aufsätze sind von einem einheitlichen Grundgedanken getragen : P. geht aus von einer ausgezeichneten, selbständigen Kenntnis des hl. Thomas, achtet bei der einzelnen Frage stets auf die moderne Fragestellung und Beantwortung dieser Frage, um am Ende immer überzeugend nachzuweisen, daß die gesuchte Lösung bei Thomas mindestens in ihren Grundzügen schon vorhanden ist. Vier mehr im erkenntniskritischen Sinn verstandene Probleme bilden den I. Hauptteil des Buches : Wesen der Erkenntnis, kritische Prüfung des Idealismus, im besonderen des zeitgenössischen französischen Idealismus, der Akt des natürlichen Glaubens. Fünf weitere Themen sind der Erkenntnispsychologie entnommen : Thomismus und Erfahrung, rationale und experimentelle Psychologie, die Frage der Seelenvermögen, die vis cogitativa (von Gredt

« Schätzungsvermögen » genannt), die geistige Erkenntnis des materiellen Einzeldings bei den Engeln und Menschen. Den Abschluß bildet ein in besonders lebendiger Sprache vollzogener Vergleich zwischen Thomas und Descartes, dem Begründer der modernen Philosophie. Ein ausführliches Personen- und Sachregister erleichtert das Studium dieses Buches wesentlich.

Das Buch als Ganzes kann nur aufs beste empfohlen werden : die stets moderne und doch leicht faßliche Sprache, die Klarheit im Ausdruck wie in der Sache, die tiefe Erfassung der Probleme, die ausgezeichnete Erfassung des echten Thomas sind die großen Vorzüge dieses Buches. Für besonders gut halte ich die Verteidigung der so oft mißverstandenen Seelenvermögen, dann vor allem den Aufsatz über die vis cogitativa ; gerade hier vermag der Verf. so recht seine eigene tiefe Kenntnis des ganzen Thomas und dessen überragende Psychologie und Philosophie zu zeigen. — Sollte das Buch eine zweite Auflage erleben dürfen, was ich von Herzen wünsche, dann möchte ich bitten, wenn irgend möglich folgende Wünsche dabei zu berücksichtigen : auf die erkenntnismetaphysichen Fragen wird des öftern, vor allem im ersten Kapitel hingewiesen ; doch gerade im Blick auf die modernste Philosophie sollten diese Fragen noch eingehender behandelt werden. Weiter : es sollte wohl genau auf die Bedeutung des thomistischen « experimentum » im Unterschied zum modernen Wort « Experiment » in den verschiedenen psychologischen Fragen geachtet werden (Mißverständnisse wie z. B. das : Metaphysisches lasse sich « experimentell », im modernen Sinn dieses Wortes, nachweisen, würden damit ohne weiteres vermieden werden) ; ähnliches gilt von dem Wort « Erfahrung » (z. B. S. 219 f.). Ferner : die deutsche Literatur sollte nicht bloß durch die « Brille » der ausländischen gesehen werden ; dann würde wohl Kant anders beurteilt werden, nämlich so, wie dies heute vielfach bei uns geschieht, und im Schlußkapitel würde wohl Thomas einem moderneren Denker gegenübergestellt, als dies Descartes ist.

Rottenburg a. N. *A. Hufnagel.*

H. Fries : Die Religionsphilosophie Newmans. (Peter und Paul Bücherei). — Stuttgart, Schwabenverlag. 1948. 192 SS.

Das vorliegende Buch des jungen Tübinger Dozenten dürfte einem doppelten lebhaften Interesse begegnen, einem mehr persönlichen und einem mehr sachlichen : einem persönlichen, sofern die Gestalt des großen englischen Kardinals gerade nach Beendigung dieses Krieges wieder weithin Gegenstand eingehenden Studiums geworden ist ; einem sachlichen aber, sofern wir bis heute noch keine klare Bestimmung dessen haben, was diese jüngste philosophische Disziplin, die Religionsphilosophie, näherhin sein soll. — Fr. zeichnet in einem ersten Teil ein kurzes, prägnantes Bild der geistigen Gestalt Newmans auf dem zeitgeschichtlichen Hintergrund. Der zweite oder Hauptteil wird in zwei Abschnitte gegliedert, die eine bestimmte Anschauung über den Gegenstand der Religionsphilosophie zum Ausdruck bringen : der erste Abschnitt handelt vom religiösen Akt in

dessen ganzen Newmanschen Besonderheit ; im zweiten Abschnitt wird der religiöse Gegenstand nach seinen verschiedenen Ausprägungen dargestellt und die Ansicht Newmans einer kurzen Würdigung unterzogen. Im dritten Teil wird die Frage nach dem Verhältnis von natürlicher und christlicher Religion zu Offenbarung im Sinne Newmans behandelt und kurz gewürdigt. Das Hauptgewicht der Untersuchung liegt zweifellos auf der richtigen Herausarbeitung der Ansicht des großen Theologen über den religiösen Akt : dieser ist ein Spezialfall des allgemeinen seelischen Aktes der realen Zustimmung und Erfassung, nämlich ein Akt des Gewissens ; außer dieser besonderen Art der realen Zustimmung im Akt des Gewissens bedarf es noch der besonderen « Folgerung in Sachen der Religion » ; der Glaube in seinem Wesen und Zustandekommen nach N. wird einer genauen Analyse unterzogen und kritisch beleuchtet, ebenso die Äußerungen des Glaubens und der Religion in Gebet, Opfer usw. — Dieses Buch erfüllt durch die Kürze, die stets gut verständliche Sprache und möglichst getreue Wiedergabe des großen Gedankengutes des englischen Kardinals seinen Zweck : eine Einführung in die geistige Gestalt und das religionsphilosophische Lebenswerk Newmans zu sein. Daß es darüber hinaus nichts absolut Endgültiges sagen wollte, darauf weisen schon die weiteren Werke von Fries zu diesem Gegenstand hin (ich nenne hier nur die im Verlag Glock und Lutz Nürnberg 1948 erschienenen « Newman Studien Erste Folge »). Einen Thomisten aber wird dieses Buch sicherlich einmal zu einem Vergleich anregen zwischen dem, was N. als Gewissen und Thomas als 'vis cogitativa' beschreibt.

Rottenburg a. N. *A. Hufnagel.*

P. Hoenen S. J. : La Théorie du jugement d'après St. Thomas d'Aquin. (Analecta Gregoriana. Vol. XXXIX. Series facultatis philosophicae. Sectio A, n. 3.) — Romae, Univ. Gregoriana. 1946. VIII-352 pp.

Das vorliegende Werk, die reife Frucht einer Reihe von Arbeiten des Verf., enthält entschieden mehr, als der Titel zunächst vermuten läßt : es findet sich darin nicht bloß etwa eine logische Theorie des Urteils, sondern eine Phänomenologie und Theorie der menschlichen Erkenntnis überhaupt, wenigstens in ihren Grundzügen. Mit P. Boyer, der seine Ansicht aus einer gründlichen Textanalyse von De Ver. I, 9 schöpfte, stimmt H. überein, daß *jeglichem* menschlichen Urteil eine « simplex apprehensio » und eine « reflexio » vorausgehe. Im Anschluß an eine sehr reiche Auswahl von Texten aus sämtlichen Werken des hl. Thomas weist er eine gewisse Abhängigkeit und eine gewisse Unabhängigkeit des menschlichen Urteilens von den Sinnen nach, zeigt die jeglichem Urteil innewohnende Tendenz, die Wirklichkeit zu erreichen, beschreibt in eingehender Analyse die verschiedenen Arten von Urteilen und Reflexionen, gibt eine kritische Rechtfertigung der sog. ersten Urteile wie der menschlichen Erkenntnis überhaupt, geht von einer reinen psychologisch-phänomenologischen Beschreibung des Urteils über eine Kritik des Urteils und einer Theorie dieser

Kritik über zu einem ersten Versuch einer Metaphysik der Erkenntnis. Über die bloße Darstellung der Theorie des hl. Thomas hinaus verfolgt H. noch eine weitere Absicht : er stellt des Aquinaten Theorie der des Descartes gegenüber, um auf diese Weise eine letzte Rechtfertigung der thomistischen Theorie zu geben. Gerade dieser letzte Abschnitt scheint mir mit meisterhafter Klarheit und Kürze durchgeführt zu sein. So darf er denn auch abschließend die Theorie des Urteils von St. Thomas als durchaus richtig und wahr bezeichnen und als eine Theorie, die für jeglichen weiteren Fortschritt geöffnet ist. — Ein einziger größerer Wunsch ist mir beim Studium dieses vortrefflichen Buches geblieben : der weitere Ausbau der erst angedeuteten Metaphysik der menschlichen Erkenntnis ; das müßte dann eine gewiß sehr lehrreiche Auseinandersetzung mit dem Buch seines Ordensbruders Karl Rahner « Geist in Welt » ergeben. — Bedauerlicherweise sind ziemlich viele Druckfehler stehen geblieben.

Rottenburg a. N. *A. Hufnagel.*

F. M. Tyrell M. A.: The Role of Assent in Judgment. A Thomistic Study. — Washington, The Catholic University of America. 1948. VIII-184 pp.

Welche Rolle spielt nach Ansicht von Sankt Thomas der assensus beim Zustandekommen des Urteils ? Dies ist die Hauptfrage, die in dieser amerikanischen Dissertation eine tief schürfende und gründliche Untersuchung findet. Ausgangspunkt für die ganze Untersuchung war — man merkt es immer wieder — die Frage nach der Rolle des assensus im Glaubensakt. Bevor diese Spezialfrage gelöst werden kann, muß zuerst die allgemeinere Frage nach der Funktion des assensus im Urteil überhaupt eine Beantwortung erhalten. Diese Beantwortung sucht T. auf folgende Weise : zunächst wird die Meinung der Thomisten über diese Frage kurz dargelegt und der « Ort » der Frage aufgezeigt ; darauf beschreibt er die Rolle des assensus im Urteil an sich, dann in speziellen Urteilsformen, in solchen, die letztlich vom Willen zustandegebracht sind, wie auch in solchen, die eines Willensaktes nicht bedürfen, endlich beschreibt er abschließend die Natur, das Wesen des assensus und dessen Funktion in der Metaphysik der Erkenntnis. In einem kurzen Schlußkapitel stellt der Verf. die Ergebnisse zusammen : assensus und apprehensio sind zwei real verschiedene Akte, die beide dem Intellekt angehören. Mit diesem Ergebnis glaubt er manche Schwierigkeit alter und neuer Prägung lösen zu können. — Der Verf. ist bescheiden genug, am Ende festzustellen, daß die Arbeit nach mancher Seite hin noch weiter auszubauen wäre (ich denke vor allem an die logische und metaphysische Seite der Frage, vgl. dazu die Bücher von Hoenen, Gredt, Rahner, Max Müller u. a.) ; für eine erste größere wissenschaftliche Arbeit aber verrät der Verf. eine recht gute Kenntnis des hl. Thomas und seiner Kommentatoren, der englischen und französischen Literatur, dagegen nicht der von deutschen Scholastikern geschriebenen Werke.

Rottenburg a. N. *A. Hufnagel.*

J. Pétrin O. M. I. : Connaissance spéculative et connaissance pratique. Fondements de leur distinction. — Ottawa, Editions de l'Université. 1948. 186 pp.

Dès l'introduction, l'auteur nous avertit que son travail est une étude doctrinale, et non pas historique, qui veut répondre à l'unique question : quelles sont les véritables raisons qui expliquent la distinction entre la connaissance spéculative et la connaissance pratique. Cependant, elle prétend s'inspirer tout entière de la doctrine de saint Thomas dont un appendice de 38 pages met sous les yeux du lecteur les principaux textes où il est traité de la distinction entre les deux ordres de connaissances.

Après un chapitre d'introduction au problème, l'auteur étudie en trois chapitres consécutifs, qui constituent la substance de son livre, l'opposition entre les deux ordres de connaissances au triple point de vue de la fin, de l'objet et du mode de savoir. Dans un V^e^ chapitre, il soumet à un examen critique certaines positions contemporaines sur le même sujet. L'on s'attendrait à voir débuter ce chapitre par l'étude des thèses que le plus en vue des thomistes contemporains, J. Maritain, a défendues dans ses deux livres : *Les Degrés du savoir* et *Science et Sagesse ;* thèses qui ont trouvé de si compétents contradicteurs comme les RR. PP. Deman O. P., et Ramirez O. P., et des défenseurs aussi autorisés que les abbés Maquart et Charles Journet. Le fait de les avoir sautées à pieds joints constitue une lacune impardonnable.

Dans un VIe et dernier chapitre, l'auteur commente la formule, si fréquente chez les médiévaux : *intellectus speculativus extensione fit practicus.* C'est avec plaisir qu'on y voit fortement affirmés l'unité de la faculté intellectuelle et son caractère premièrement et formellement spéculatif ; au contraire, la lecture des chapitres 2 à 4 ferait naître facilement, chez un lecteur non avisé, l'idée que l'intelligence est de soi une faculté neutre pouvant revêtir, suivant les circonstances, l'une ou l'autre des deux formalités : spéculative ou pratique.

Bien que l'exposé des chapitres 2 à 4 ne manque pas d'analyses subtiles et pénétrantes, nous ne pensons pas que le R. P. P. ait donné la vraie solution au problème de la distinction entre la connaissance spéculative et la connaissance pratique, ni rendu fidèlement la pensée de saint Thomas. Il reconnaît en effet une science spéculative sans aucune relation intrinsèque à la pratique, une science au point culminant de la praticité qui est la science appliquée à l'exécution d'une œuvre et une science qui, tout en étant ordonnée intrinsèquement à la pratique, reste encore éloignée de toute exécution. Les connaissances qui se rattachent à ce dernier genre sont définies comme déjà formellement pratiques, car « elles sont pratiques de par leur nature même », écrit l'auteur à la page 50.

Le cas le plus intéressant de ce genre de connaissances, et c'est celui qu'examine particulièrement le R. P. P., est le cas de la science morale. Or, si les vérités de la science morale sont des vérités formellement pratiques, il est clair que la science morale constitue une vertu de l'intelligence pratique. A la page 133, le R. P. P. rappelle la doctrine de saint Thomas

sur les vertus intellectuelles, les trois vertus spéculatives : intelligence des principes, sagesse et science, et les deux vertus pratiques : art et prudence. Auquel de ces habitus le R. P. P. ramène-t-il la science morale ? A la prudence peut-être ? A lire certaines phrases de la page 54, l'on serait tenté de le croire. « Les vérités morales sont de type spécifiquement pratique : elles formulent les lois de l'agir moral ; elles disent, non ce qui est, mais comment il faut agir pour atteindre les fins de la vie humaine. En conséquence, l'adhésion que leur donne l'intelligence est de caractère pratique. » N'est-ce pas là nier que l'ordre moral est basé sur l'ordre ontologique, comme la notion du bien est fondée sur celle de l'être ? En d'autres termes, si les lois morales disent comment il faut agir pour atteindre les fins de la vie humaine, c'est précisément parce qu'elles disent aussi, et même en premier lieu, ce qui est ; une règle morale qui ne dirait pas ce qui est, serait une règle fausse, et par conséquent inapte à orienter l'homme vers les vraies fins de la vie humaine.

En réalité, la science morale, comme toutes les autres sciences qui sont sciences au sens propre du mot, se ramène à la vertu de science qui est une vertu spéculative. D'ailleurs, la science morale, ainsi que toutes les autres, ne fait que contempler son objet qui est constitué par les vérités de l'ordre moral. Ce qui la différencie d'avec les sciences purement spéculatives est que l'objet de la science morale est relatif à une pratique, tandis que l'objet des sciences purement spéculatives n'a pas cette relation. Cependant, ce n'est pas cette relation qui fait devenir pratique la science morale, tout comme la relation que l'âme a au corps ne fait pas que l'âme devienne corps. Pour qu'une connaissance soit formellement pratique, il faut qu'elle entre dans le domaine de la pratique elle-même qui est celui de l'exécution. La philosophie morale n'est donc pas une philosophie pratique, comme on le dit quelquefois, mais une philosophie de la pratique, ce qui est tout à fait autre chose. Telle est, nous l'avons montré dans un écrit antérieur (Speculativum Practicum secundum S. Thomam. Quomodo se habeant in actu humano. Coll. Studia Anselmiana, IX) auquel le R. P. P. fait l'honneur d'un long examen critique au chapitre V^e de son livre, telle est la doctrine de saint Thomas sur la différence entre la connaissance spéculative et la connaissance pratique. D'ailleurs, par cet enseignement, le Docteur commun ne fait que rejoindre le langage et le sens communs d'après lesquels est pratique non celui qui couve beaucoup de projets, mais celui qui en réalise quelques-uns.

Bien que nous n'adoptions pas sur un point aussi important que celui du caractère scientifique de la philosophie morale les conclusions du R. P. P., nous n'entendons pas par là dénier à son livre les qualités d'un travail qui a sans doute fait l'objet de beaucoup de réflexions et de recherches, et qui manifeste une grande familiarité avec les textes de saint Thomas et une grande information bibliographique sur le sujet, à l'exception, malheureusement, des écrits de langue allemande et en particulier du livre de Josef Pieper, *Die Wirklichkeit nnd das Gute,* qui contient sur les relations entre « devoir » et « être » des réflexions très pertinentes.

Rome, Saint-Anselme. *L. Thiry* O. S. B.

Ethik

J. Leclercq : Introduction à la Sociologie. — Louvain, Institut de recherches économiques et sociales de l'Université. 1948. 272 pp.

Der Ausdruck « Soziologie » wird hier nicht in seinem etymologischen Sinne, sondern in seinem geschichtlichen Sinne genommen, nach welchem die Soziologie eine durch ihr Formalobjekt von der Sozialphilosophie verschiedene Wissenschaft ist. Während die Sozialphilosophie aus der Natur des Menschen die Gesellschaft ableitet sowie die Normen des gesellschaftlichen Lebens, macht die Soziologie das gesellschaftliche Leben zum Gegenstand ihrer Beobachtungen, beschreibt es, so wie es sich tatsächlich abspielt und erklärt es aus seinen nächstliegenden Ursachen.

Das Entstehen der Soziologie erklärt L. im 2. Kap. seines Buches als das Resultat eines Zusammenspiels der zwei Grundtendenzen des 19. Jahrhunderts : Die soziale Tendenz, welche auf jedem Gebiete des menschlichen Handelns und Denkens den Schwerpunkt auf den kollektiven, gesellschaftlichen Aspekt der Probleme legt ; sowie die positivistische Tendenz, welche überall die Aufmerksamkeit von den Prinzipien ablenkt und auf die Tatsachen hinwendet. Bereits seit der Renaissance hatten die Beobachtungswissenschaften gewaltig an Umfang und Bedeutung zugenommen, sodaß zu Beginn des 19. Jahrhunderts die Geister reif waren für die Idee, das soziale Leben gehorche Naturgesetzen, die nur aus der Beobachtung der Tatsachen gewonnen werden könnten. Comte zog aus diesen Prämissen die Schlußfolgerungen in seinem *Cours de philosophie positive* und machte aus dieser naturwissenschaftlichen Betrachtung der Gesellschaft, die er mit dem Namen « Sozialphysik » und « Soziologie » bezeichnete, die Krönung und den Abschluß seiner Synthese aller Wissenschaften. In diesem Sinne kann er als der Vater der Soziologie angesehen werden, obschon er, sich selbst untreu, die Soziologie immer wieder in neue metaphysische Abenteuer hineinstürzte. Mit Recht hebt L. auch den antiklerikalen Charakter hervor, den Comte der Soziologie als Erbsünde mit auf den Weg gab und von der sich seine Epigonen meistens noch nicht frei gemacht haben.

In dem Kap. über die Entwicklung der Soziologie sind leider die Gegenwartsströmungen nicht genug berücksichtigt. In eigenen Kapiteln handelt L. sodann über Objekt und Einteilung der Soziologie. In Kap. 7 untersucht er das Problem, wie die Soziologie als Naturwissenschaft mit der Existenz des freien Willens in Einklang gebracht werden kann. Die Mehrzahl der Soziologen machen aus ihrem Determinismus kein Hehl, sondern sehen in ihm eine Voraussetzung zur Möglichkeit ihrer Wissenschaft. L. löst das Problem so, daß er die Ausübung der Willensfreiheit möglichst einschränkt und sogar den Satz wagt, vom Standpunkt des sozialen Lebens aus gehöre die Rolle des freien Willens in den Bereich des Infinitesimalen. Daraus schließt er dann : da jede Wissenschaft eine gewisse Irrtumsspanne aufweise, sei die durch die Ausübung der Willensfreiheit in die Soziologie hineingetragene Unsicherheit kaum größer als diejenige, die sich auf dem Gebiete jeder exakten Wissenschaft auch vorfinde. « Du point de vue de

la vie sociale, le rôle du libre arbitre est un infiniment petit. Toutes les sciences admettent une certaine marge d'erreur : celle que l'intervention du libre arbitre introduit en Sociologie ne paraît pas dépasser de beaucoup celle qu'on trouve dans les sciences dites exactes » (p. 171). Diese Lösung des Problems befriedigt uns nicht. Entweder gibt es einen freien Willen oder es gibt keinen. Wenn der freie Wille besteht, so ist damit der Grund gelegt, daß diejenigen Wissenschaften, deren Objekt die Ausübung des freien Willens einschließt — möge diese nun ausgedehnt oder eingeschränkt sein — wesentlich verschieden sein müssen von denjenigen Wissenschaften, deren Objekt diese Abhängigkeit nicht kennt. Wir müssen also im Sinne unserer traditionellen Philosophie die Möglichkeit einer Soziologie als exakter Wissenschaft im eigentlichen Sinne des Wortes leugnen. Womit wir aber keineswegs jeder positiv-empirisch eingestellten Soziologie die Tür verrammeln möchten, so wie einige katholische Autoren der voraufgehenden Generation es getan haben (vgl. Gr. de Schepper, De Sociologiae vera significatione, Apolinaris I (1928) ; Octavio Nic. Derisi, La estructura noetica de la Sociologia, Buenos Aires 1938). Wir behaupten nur, daß diese positive Gesellschaftswissenschaft ihren Ergebnissen denjenigen Gewißheits- und Evidenzgrad zuschreiben muß, der auf einem so gearteten Gebiet erreicht werden kann und wesentlich hinter dem der exakten Wissenschaften zurückbleibt.

Kap. 8 handelt über die soziale Gegebenheit (fait social) ; Kap. 9 und 10 über Arbeitsgeist und Arbeitsmethode in der Soziologie.

Leider ist dem Buche kein Namen- und Sachregister beigegeben, das wegen der Vielheit der berührten Gedankengänge sowie der großen Zahl der zitierten Autoren gewiß sehr nützlich wäre. So weit uns bekannt ist, ist diese Arbeit des Löwener Professors die erste Einleitung in die Soziologie von katholischer Seite. Sie kann trotz der von uns vorgebrachten Bedenken denen eines A. Cuviller oder R. Maunier nicht nur ebenbürtig zur Seite gestellt werden, sondern übertrifft dieselben sogar noch sowohl durch die Vielfalt des behandelten Stoffes als auch durch die klare Herausarbeitung einiger Grundbegriffe und -unterscheidungen.

Rom, S. Anselmo. *L. Thiry* O. S. B.

Die Freiheit des Bürgers im Schweizerischen Recht. Festgabe zur Jahrhundertfeier der Bundesverfassung. Herausgegeben von den Juristischen Fakultäten der Schweizerischen Universitäten. — La Liberté du citoyen en Droit Suisse. Recueil du centenaire de la Constitution Fédérale. Publié par les Facultés de Droit des Universités Suisses. — Zürich, Polygraphischer Verlag A. F. 1949. 358 SS.

Der nach außen geschmackvoll aufgemachte und in seinem Inhalt reichhaltige Band enthält 21 Artikel über die Freiheitsrechte im Schweizerischen Recht : Claude Du Pasquier (Neuchâtel und Genf), La liberté et le Droit suisse ; Wilhelm Oswald (Freiburg), Die Freiheitsrechte in religiös-metaphysischer Sicht ; Peter Liver (Bern), Von der Freiheit der alten

Eidgenossenschaft und nach den Ideen der französischen Revolution; WERNER KÄGI (Zürich), Persönliche Freiheit, Demokratie und Föderalismus; ERWIN RUCK (Basel), Freiheit und Rechtsstaat; MARCEL BRIDEL (Lausanne), Sur les limites des libertés individuelles; EDUARD VON WALDKIRCH (Bern), Die freie Bildung des Volkswillens; CHARLES KNAPP (Neuchâtel), Réflexions sur le vote populaire: Faculté ou obligation?; HANS HUBER (Bern), Soziale Verfassungsrechte?; KARL WEBER (Bern), Gegenpole der Pressefreiheit; ZACCARIA GIACOMETTI (Zürich), Die Handels- und Gewerbefreiheit nach den neuen Wirtschaftsartikeln der Bundesverfassung; HANS NEF (Zürich), Der richterliche Schutz der Handels- und Gewerbefreiheit; JEAN GRAVEN (Genf), La garantie du juge naturel et l'exclusion des tribunaux d'exception; W. A. LIEBESKIND (Genf), L'autonomie communale; JACOB WACKERNAGEL (Basel), Gesetzmäßigkeit der Verwaltung und persönliche Freiheit; O. A. GERMANN (Basel), Schutz der persönlichen Freiheit im Strafrecht; CARL LUDWIG (Basel), Der Schutz der persönlichen Freiheit im Strafprozeß; AUGUST SIMONIUS (Basel), Die Persönlichkeitsrechte des Privatrechts in ihrem Verhältnis zu den öffentlichen Freiheitsrechten; AUGUST EGGER (Zürich), Die Freiheitsidee im schweizerischen Zivilrecht; KARL OFTINGER (Zürich), Die Vertragsfreiheit; ANTOINE FAVRE (Fribourg), Les droits constitutionels et la garantie internationale des droits de l'homme.

Man mag sich vielleicht verwundern, daß ein solches allem Anschein nach spezifisch juristisches Werk in einer philosophisch-theologischen Zeitschrift besprochen wird. Doch ist gerade der Philosoph und auch der Theologe durch das Gesamtthema und ebenso durch die Art der Behandlung an diesem Buche interessiert. Der Philosoph und der Theologe liest jeden Beitrag mit größter Aufmerksamkeit. Suchen doch beide überall nach dem Vorfeld, das in letzter Hinsicht für die Freiheitsrechte bestimmend ist, nach den naturrechtlichen Grundlagen, welche die Juristen etwa leiten können oder ihnen vielleicht abgehen. Gerade unter diesem rechtsphilosophischen Gesichtspunkt ist vielleicht keine Veröffentlichung unserer Tage so interessant wie das vorliegende Buch, das den Leser in Spannung hält von der ersten Zeile an bis zum Schluß. Die Beiträge sind durchweg auf der Höhe wissenschaftlicher Leistung, ein Zeugnis der ernsten wissenschaftlichen Arbeit, welche auf den Juristischen Fakultäten der Schweizer Universitäten vollbracht wird.

Es kann hier selbstredend nicht darum gehen, jeden Beitrag einzeln durchzusprechen. Man müßte hierzu noch einen umfangreicheren Band schreiben, als er schon vorliegt. Es geht vielmehr um die Darstellung der philosophischen und auch weltanschaulichen Grundhaltung, welche das Ganze bestimmt.

Man kann die geistige Verfassung, die aus jedem Artikel spricht, nicht besser kennzeichnen als mit den Worten Hiltys, die der Verfasser des Vorwortes (M. Gutzwiller, Freiburg) zitiert: « Das Genie des schweizerischen Volkes, das sich in seinen besten Zeiten und Menschen stets deutlich ausprägt, ist eine eigentümliche Verbindung von Schwungkraft der Seele mit einem gesunden, praktischen Menschenverstand, eine Mischung, die über-

haupt die politische Genialität ausmacht. » Nicht irgendeine in den letzten noch drehbaren Reflexionen sich ergehende Theorie, sondern der praktische Sinn, Aristoteles würde sagen : der Hausverstand, der bei ihm einen wesentlichen Teil der Klugheit darstellt, inspiriert die Schreiber der Beiträge. Es ist dies ein heiliges Erbe christlicher Vergangenheit, wovon Du Pasquier (S. 13) Zeugnis ablegt, wenn er sagt, daß die « christliche » Freiheitsidee einen weitgehenden Einfluß auf die Schweiz ausgeübt habe.

Es ist ein Glück für das schweizerische Denken über die Freiheit, daß Praktiker wie auch Theoretiker dem gesunden, am Gewissen orientierten Freiheitsideal treu geblieben sind. Es kommen damit die Verstiegenheiten positivistischer Rechtsauffassungen weniger zum Durchbruch. Es wäre nämlich beklagenswert, wenn der da und dort von ferne feststellbare Indifferentismus gegenüber philosophisch-naturrechtlichen Prinzipien siegen würde. Wenn nämlich Du Pasquier (S. 12) meint, daß über dem Staat eine höhere Norm stehe, wobei es aber einerlei sei, ob diese nun dem Naturrecht, einem moralischen Gesetz, der menschlichen Würde oder sonst irgendeinem menschlichen Ideal entnommen sei, dann können wir diese Auffassung schon nicht mehr recht christlich nennen. Ebenso befremdend für ein christliches Ohr klingt es, wenn Ruck (S. 86 f.) in seinem sonst so überaus anregenden und gesunden Artikel die Auffassung kundtut, als ob das Naturrecht eine Angelegenheit der Entwicklung sei, die mit der Geschichte langsam gediehen ist und weitab von philosophischen Spekulationen stehe. Es mag sein, daß die Freiheitsrechte, die wir nun einmal de facto kennen, langsam geworden sind. Es ist aber nicht zu vergessen, daß sie ihre faktische Entwicklung der im menschlichen Denken nie ganz auszulöschenden moralischen Stimme verdanken, die immer wieder laut nach der Würde des Menschen ruft. Woher aber diese Würde definieren, wenn nicht auf Grund einer philosophischen oder auch instinktiv erfahrenen Bestimmung der menschlichen Natur ? Man fühlt sich daher geradezu erleichtert, wenn man dann Rucks praktisches Bekenntnis liest, daß die Freiheitsrechte für den Rechtsstaat doch *ethisch* begründet seien (S. 87). Diese ethische Fundierung der Menschenrechte kommt in dem Artikel von W. Oswald in beglückend philosophischer Auffassung kristallklar zur Darstellung, wobei jede Vermischung mit irgendwelchen typisch christlichen, d. h. glaubensmäßigen Ideologien vermieden wird.

So unklar sonst in manchen Beiträgen die ideelle Bestimmung der sittlichen Aufgabe sein mag, welche den Freiheitsrechten mit den Rechten als Pflicht auferlegt ist, glücklicherweise kommt überall die Forderung durch, daß Freiheitsrechte im Sinne des Individualismus der Schweiz abhold sind. Darum die Betonung der Verantwortung aller Stimmberechtigten in dem Artikel von E. von Waldkirch, darum das weitherzige Verständnis für die Belastungen und Beschränkungen der Freiheit, wo die allgemeinen Rechte anders nicht mehr zu wahren wären (vgl. bes. den Artikel von Z. Giacometti, ebenso Nef auf S. 206).

Um aber der Gefahr zu entgehen, daß schließlich die nicht mehr zu übersehenden Belange des Gemeinwohls für das Individuum zum tötenden Koloß werden, verbindet die schweizerische Freiheitsidee sich mit dem

Ordnungsprinzip des Föderalismus : « Il suffit de relever ici que la cause du fédéralisme et celle des libertés individuelles sont intimement liées en Suisse, et que le déclin de l'une entraîne presque fatalement l'affaiblissement de l'autre » (M. Bridel, S. 114). Es gehört den europäischen Staatsdenkern mit großen Transparenten vor Augen geführt, was W. Kägi auf S. 72 sagt : « Demokratie kann nur bestehen und entwickelt werden auf der Grundlage persönlicher Freiheit und in einem irgendwie föderativen Aufbau von engeren (regionalen und personalen) Gemeinschaften her, so wie Demokratie, persönliche Freiheit und Föderalismus nur möglich sind in der festen Armatur des Verfassungs- und Rechtsstaates. »

Der Jubiläumsband der schweizerischen Juristen ist zwar zunächst einem schweizerischen Anliegen gewidmet. Darüber hinaus aber verdient er als eines der ausgezeichnetsten Dokumente einer modern-konservativen Auffassung der Freiheitsrechte überhaupt angesprochen zu werden, modern, weil dem demokratischen Geiste entstammend, konservativ, weil — wenn auch nicht durchweg theoretisch, so doch praktisch — von gesundem, aus guter alter Zeit hinübergerettetem christlichen Humanismus inspirierten Verantwortungssinn getragen.

Freiburg. *A. F. Utz* O. P.

J. Höffner : Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter. — Trier, Paulinus Verlag. 1947. 334 SS.

Eine der wichtigsten Aufgaben der katholischen Wissenschaften ist es, die festen und unabänderlichen Grundsätze der katholischen Lehre einesteils immer mehr zu vertiefen und ausführlicher zu erläutern, andernteils aber auch, sie zur Lösung brennender Zeitaufgaben praktisch anzuwenden. In dem Maße auch das letztere gelingt, fallen die Vorwürfe der Zeit- und Lebensfremdheit in sich zusammen.

Einer der brennendsten und schmerzlichsten Fragenkomplexe der Gegenwart ist derjenige, der mit den Menschenrechten der Einzelperson, sowie der einzelnen menschlichen Gruppen zusammenhängt.

Eine außerordentlich zeitgemäße Aufgabe stellt sich daher Joseph Höffner, Professor der Theologie am Priesterseminar zu Trier, indem er Christentum und Menschenwürde im Anschluß an die Kolonialethik der großen spanischen Scholastiker des XVI. und XVII. Jahrhunderts erläutert. Das Werk führt nahezu 500 alte, neuere und allerneueste Quellenwerke an ; darunter über 100 Werke spanischer Verfasser. Es ist geradezu staunenswert, wie es dem Verfasser überhaupt gelingen konnte, inmitten der Kriegs- und Nachkriegsschwierigkeiten und der Absperrung zu einem so reichen, im wesentlichen allumfassenden Quellenmaterial zu gelangen.

Einleitend bietet Verf. einen ganz knappen, synchronistischen Überblick über die vielfältigen und wichtigen Ereignisse im Zeitalter der großen geographischen Entdeckungen, um die Wende des XV. und XVI. Jahrhunderts. Dann weist er kurz auf die wesentlich gerechtere, objektivere

Beurteilung und Würdigung des vor einem Menschenalter noch sehr düster gesehenen Spaniens des XV.-XVII. Jahrhunderts hin. Endlich zeigt er, wie gerade heute die damals durch die spanische Scholastik gestellten und im wesentlichen von ihr auch gelösten Fragen sehr zeitgemäß sind.

Im *ersten* Hauptteil (SS. 13-66) bietet Verf. den ideengeschichtlichen Hintergrund der spanischen Auffassung zur Zeit der Entdeckung, Eroberung und Kolonisation der Neuen Welt. Diesen ideengeschichtlichen Hintergrund sieht Verf. in der mittelalterlichen Auffassung des « Orbis Christianus ».

Im *zweiten* Hauptteil (SS. 67-141), im « Zusammenprall zweier Welten », wird der zeitgeschichtliche Hintergrund der « spanischen Kolonialpolitik des Entdeckungszeitalters ». vorgeführt — Eine ganz neue Welt eröffnet sich vor den Blicken des Kolumbus und der anderen Entdecker : die des « vorkolumbischen Amerika ». — Aus den Kämpfen mit den Mauren gewohnt, fremde Kulturen als feindliche zu betrachten, war die feindliche Einstellung der spanischen Entdecker und Eroberer diesen amerikanischen Kulturen gegenüber psychologisch naheliegend und begreiflich.

Der *dritte* und allerwichtigste Hauptteil (SS. 143-297) führt den Titel : « Aufbruch des christlichen Gewissens. » — Die ersten, die gegen die unmenschliche, oft massenhaftes Sterben verursachende Zwangsarbeit und Ausbeutung der Indianer auftraten, waren die sich 1510 auf der Insel San Domingo niederlassenden Dominikaner. Die größte Persönlichkeit im unmittelbaren Kampfe für die Menschenrechte der Indianer war der Dominikanerbischof Bartholomäus de Las Casas. Bereits vor seinem Eintritt in den Predigerorden veranlaßte er um 1516 den damaligen Reichsverweser Kardinal Ximenes zu Instruktionen für den Schutz der Eingeborenen der Neuen Welt, die neben anderen Schutzmaßnahmen auch die Beteiligung der indianischen Dorfgemeinschaft am Gewinn der Bergwerke vorsehen (S. 152). — Was die Kolonialgesetzgebung der Spanier betrifft, so zitiert Prof. Höffner das Urteil von Ernst Samhaber « Südamerika ». (Hamburg 1939), wonach diese Gesetzgebung « einzigartig in der Welt dasteht und . . . allein der spanischen Kolonialwirtschaft einen Ehrenplatz in der Geschichte der Menschheit zu sichern vermöchte ». Dem fügt Verf. hinzu (S. 159) : « In der kaum erschlossenen, wilden Neuen Welt hat das christliche Gewissen zum erstenmal die Forderung nach Verbot der Kinderarbeit, der Frauenzwangsarbeit und der Ausbeutung des arbeitenden Menschen erhoben, längst bevor die soziale Bewegung im Abendland ähnliche Forderungen stellte. » — Vom geistesgeschichtlichen Standpunkte aus hochinteressant sind die weiteren Ausführungen des Verfassers über den theoretischen Gehalt der Diskussion zwischen « Kolonisten- und Missionspartei », die zum systematischen Ausbau der Kolonialethik durch die zeitgenössische spanische Scholastik führte.

Noch tiefer schürfend als die bisherigen Ausführungen sind die nächsten Kapitel über den systematischen Ausbau der Kolonialethik durch die spanische Scholastik des XVI. und XVII. Jahrhunderts, der in allerneuester Zeit wieder ernstere Aufmerksamkeit und Würdigung zuteil wird und der noch unerschöpfliche Werte zu entlehnen wären. Diese Scholastik

war, wie es gerade auch die eingehende Beschäftigung mit den kolonialethischen Fragen zeigt, « nicht lebensfremd. Ihr Einwirken auf das geistige und politische Leben Spaniens war jedenfalls viel bedeutender und nachhaltiger als etwa der Einfluß moderner Universitäten auf das öffentliche Leben der Gegenwart » (S. 184). — Der große Initiator dieser scholastischen Erneuerung war der Dominikaner Franciscus de Vitoria (auch Victoria). Nach Vitoria erwähnt Verf. die Reihe seiner Schüler, unter diesen vor allem Domingo Soto (1494-1560) ; dann auch einige, die Vitorias Auffassung nicht teilten. Vitorias Geburt wurde meist auf die Zeit 1483-1486 gesetzt, dem sich auch Verf. anschließt (S. 185). Die allerneuesten Forschungen des argentinischen Dominikaners Ruben C. Gonzalez (« Francisco de Vitoria. Estudio Bibliografico », Buenos Aires 1946) sprechen für die Zeit 1492-93 als Geburtszeit. Sein Todesjahr : 1546. — Unter den Gelehrten der Gesellschaft Jesu ist, neben Franz Suárez (1458-1617), der die kolonialethischen Fragen in scharf durchdachter Weise zusammenfaßte (S. 196), und vielen anderen, insbesondere Ludwig Molina (1535-1600) zu erwähnen, der bei kolonialethischen Fragen, nicht zuletzt auch betreff der Negersklaverei, mit besonderer Sorgfalt bestrebt war, seine Erörterungen auf ganz konkretes Tatsachenmaterial aufzubauen (SS. 195-196).

In klarer und geistreicher Weise lehnt Vitoria und die überwiegende Mehrheit der zeitgenössischen und nachfolgenden Theologen den Vorwand der Ungläubigkeit oder der Lasterhaftigkeit der Eingeborenen, um sie zu bekriegen, ab. Den spanischen Theologen der damaligen Zeit gegenüber bedeutet die diesbezügliche Theorie von Hugo Grotius einen gewissen Rückschritt (S. 218). Bemerkenswert und erfreulich ist, wie es Verf. (S. 214) feststellt, daß die katholischen Theologen verschiedener und sich gegenseitig teils scharf bekämpfender Richtungen im Schutze der Menschenrechte der Eingeborenen einig waren. Die kolonialethischen Diskussionen konnte auch ein kaiserliches Schreiben nicht hindern. Bezeichnend für die Großzügigkeit Karls V. ist, daß er Vitoria auch trotzdem weiterhin weitgehend sein Vertrauen schenkte und ihn als kaiserlichen Theologen zum Konzil von Trient bestimmte (S. 224).

Grundlegend und bahnbrechend ist, was Vitoria und nach ihm andere, bereits ein Jahrhundert vor Hugo Grotius, über die Freiheit der Meere, den freien internationalen Handel und die Freizügigkeit festlegten. — Leitgedanke Vitorias und der meisten Theologen seiner und der nachfolgenden Zeit war, daß die Kolonialländer, wenn die Besitzergreifung dieser Gebiete aus triftigen Gründen nicht mehr rückgängig gemacht werden könne, in erster Linie im Interesse und zum Wohle der Eingeborenen zu verwalten seien.

Zusammenfassend (SS. 299-307) stellt Professor Höffner fest, daß man die spanischen Scholastiker nahezu ein Jahrhundert vor dem übrigens sicher hochverdienten Hugo Grotius als die Begründer des modernen Völkerrechtes bezeichnen muß. — Was endlich die sogenannten « Reduktionen » betrifft, das heißt durch Missionare, hauptsächlich Jesuiten organisierte und geleitete Niederlassungen der Eingeborenen, in denen diese vor der ungünstigen Einwirkung europäischer Kolonisten geschützt, allmählich an

menschliche und christliche Gesittung gewöhnt und damit auch zur Arbeitsfreude erzogen wurden, eilten sie, wie es Prof. Höffner (S. 306) feststellt, ihrer Zeit um Jahrhunderte voraus.

Die christlichen Grundsätze des Völkerrechtes (im weitesten Sinne des Wortes « Völkerrecht ») sind auch in höher geschulten Kreisen nur wenig bekannt und werden — mit Ausnahme nicht zahlreicher Spezialisten — auch in der katholischen Wissenschaft noch viel zu wenig gepflegt und in der Praxis viel zu wenig angewendet. Daher schiene es wünschenswert, das christliche Völkerrecht, eine der größten Zierden der katholischen Wissenschaft, in die Ausbildung des katholischen Akademikers eingehender und systematischer als bisher einzubauen. *N. P.*

Moraltheologie

Saint Thomas d'Aquin : Somme Théologique. (II-II qq. 47-56.) *La Prudence.* Deuxième Edition. Traduction francaise, Notes et Appendices par **Th. Deman O. P.** — Paris - Tournai - Rome, Desclée (Editions de la Revue des Jeunes). 1949. 554 pp.

Der vorliegende Band über die Klugheit unterscheidet sich schon rein äußerlich von der ersten Ausgabe, welche damals H. D. Noble O. P. besorgt hat. Auf den 554 Seiten (gegenüber 297 Seiten der ersten Ausgabe) wird ein historisch und spekulativ ausgearbeiteter Kommentar zur Lehre der Klugheit bei Thomas von Aquin geboten. Die Anmerkungen zum Text (Appendix I) bieten eingehende historische Notizen und textliche Klärungen, während im Appendix II die Lehre von der Klugheit systematisch dargestellt und vor allem mit der in der Moraltheologie so wirren Anschauung vom « Gewissen » in Vergleich gesetzt wird. Bereits in seinem Artikel über den « Probabilismus » im Dict. de Théol. cathol. hat der Autor eine scharfe Kritik an den Moralsystemen geübt, die in der Geschichte der Moraltheologie vom 16. Jahrhundert an ihr Unwesen trieben. Der vorliegende Band rundet die dort gebotene Lehre ab und versucht nun, und zwar mit vollem Erfolg, der Klugheit wieder jene Rolle in der Moral zuzuerkennen, die ihr durch die schiefe Auffassung vom Gewissen entrissen worden war. Einzig die Tugend der Klugheit, so betont der Verf. mit Recht, ist das Organ des moralisch sicheren und guten Urteils. Gemäß der gesunden Lehre des hl. Thomas ist es besser, wenn wir viele im wahren Sinne *kluge* Menschen haben, als wenn wir nur « gewissenhafte » Menschen hätten (cf. S. 506).

Damit, daß der Autor mit Thomas die Klugheit in die Tiefe des praktischen Tugendlebens hineinverlegt, daß er sie als die intellektuelle Tugend der guten Praxis aufweist, begegnet er dem Vorwurf des Intellektualismus, mit welchem man allgemein die thomistische Lehre von der Klugheit abtun möchte. Selbstredend ist und bleibt die Klugheit eine intellektuelle Tugend (S. 248). Hierin folgt Thomas der griechischen Tradition (cf. 413 f.). Im Grunde ist es aber nicht nur die Abhängigkeit von dem griechischen Vorbild, welche Thomas zu dieser Stellungnahme bewog,

sondern die vernünftige Überlegung, daß der Mensch den Geist der Unterscheidung von Gut und Bös bis hinab in die letzte Berührung mit der wirklichen Tat beweisen muß. Thomas konnte seinerseits in nicht geringem Umfange das Zeugnis der Heiligen Schrift und der christlichen Lehrtradition anrufen, welche die discretio empfehlen und fordern (vgl. S. 389 ff.). In einer ausgedehnten geschichtlichen Darstellung kommt der Verf. zum Ergebnis, daß die thomistische Klugheit sich im Grunde mit der discretio der aszetischen Schriftsteller trifft.

Gerade die intellektuelle Formung der Klugheit bietet die unbedingt notwendige Handhabe, um dem viel gepriesenen, aber noch mehr falsch verstandenen « blinden » Gehorsam das Handwerk zu legen. Unter dem christlichen Einfluß hat hierin Thomas sein Vorbild Aristoteles, der dem Sklaven die Phronesis absprach, verlassen (S. 322). Die Bedeutung dieser sauberen Lehre für die Politik ist nicht zu übersehen (S. 321 ff.). Daß damit der echte, moralisch einzig vertretbare Gehorsam nicht zu kurz kommt, weist der Verf. nach, indem er die gegenseitigen Beziehungen von Klugheit und Gehorsam aufdeckt.

Der Verf. stellt im Anschluß an Thomas, der hierin Aristoteles folgt, den *Tugend*charakter der Klugheit klar heraus (S. 455-477), er verwurzelt sie damit im moralischen Leben zur Unterscheidung etwa von der aristotelischen Weisheit und Wissenschaft. Damit aber findet er, wie Thomas, den Anschluß an den Begriff und die Wirklichkeit der übernatürlichen Klugheit (S. 283). Wer also von intellektualisierter Moral sprechen will, hat den Kernpunkt der thomistischen Moral nur zur Hälfte oder gar nicht erfaßt. Den Drehpunkt des moralischen Lebens aus der Klugheit weg in irgendeine Willensbewegung zu verlegen, erscheint dem Verf. als eine grobe und folgenschwere Wertverschiebung, die dem Voluntarismus Descartes' oder Kants nahekommt. « Der hl. Thomas ist keineswegs geneigt, einen gewissen Vorrang des Willens in der Moral zu mißkennen. Seine Empfehlung der Klugheit bedeutet in keiner Hinsicht die Tatsache eines ungemäßigten oder ungeschickten Intellektualismus. Jedoch vermeidet er eine Trennung zwischen Wille und Vernunft. Denn, wenn es auch wahr ist, daß ein Willensakt kraftvoll sein soll, dann kommt es in erster Linie darauf an, daß er recht sei. Seine Güte ist nichts anderes als seine Rechtheit. Und die Rechtheit rührt von der Vernunft her. Es geht also darum, die Erziehung der Vernunft vorzunehmen, sofern diese eine moralische Kraft besagt » (S. 11).

Gegenüber andern, aus thomistischen Kreisen geschriebenen Traktaten zur Summa ist hervorzuheben, daß der Verfasser nicht etwa eigenwillig die Gedanken der Summa weiterverfolgt. Die dem Text beigegebenen Anmerkungen, wie auch die zusammenhängenden Entwicklungen des Appendix II geben einen deutlichen Beweis, daß der Verf. diesen Stoff in der gesamten Geschichte vor Thomas kennt, angefangen von der griechischen Philosophie, der Heilige Schrift bis über die Väter ins Mittelalter hinein, so daß seine spekulative Thomaserklärung der geschichtlichen Plastik nicht entbehrt.

Neben die erste, mehr populäre Ausgabe dieses Bandes der franz.

Thomasausgabe trat nun die zweite mit ausgesprochen wissenschaftlichem Charakter. Der Leser bedarf gründlicher philosophischer und theologischer Bildung zur Lesung dieses reichhaltigen Bandes, den er übrigens nicht in der Lesung, sondern nur in eifrigem Studium ausschöpfen wird.

Das Verdienst des vorliegenden Bandes wird noch erhöht durch die vollständig neu überarbeitete Übersetzung.

Freiburg (Schw.). *A. F. Utz* O. P.

L. Weber : Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Großen. Ein Bild altchristlicher Lebensführung. (Paradosis. Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie, N. 1). — Freiburg i. d. Schweiz, Paulusverlag. 1947. XII-288 SS.

Der vorliegende Band eröffnet die Sammlung « Paradosis, Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie ». In kurzen, doch inhaltsreichen Sätzen hat Prof. O. Perler, der die Sammlung leitet, deren Aufgabe und Bedeutung gekennzeichnet : « Christliche Theologie wurzelt wesensgemäß in der Vergangenheit. Nur in der lebendigen Verbundenheit mit ihr kann sie sich fortentwickeln. Jede auch noch so bescheidene Klärung der *Überlieferung* und *ihrer Quellen* ist daher Beitrag an die Theologie der Gegenwart » (Innenseite des Umschlags). Man kann die Sammlung nur dazu beglückwünschen, sich mit einer so wertvollen und gediegenen Arbeit der Leserwelt vorzustellen, und den Wunsch hegen, daß sie in Zukunft immer auf der gleichen Höhe sich bewege.

W. begründet die Berechtigung seiner Arbeit mit dem vermehrten Interesse, das die Gegenwart sittlichen Problemen entgegenbringt, und aus der Tatsache, daß Gregor der Große gerade auf dem Gebiete der Moral (selbstverständlich mit Einschluß der Aszetik und Mystik) unseren Vorfahren als Autorität gegolten hat.

Im ersten der zwei Hauptteile wird nach den charakteristischen Elementen der Moraltheologie Gregors des Großen gefragt und sie wird in drei Kapiteln als zeitgebunden, glaubenstreu und lebensnahe geschildert. Im zweiten Kapitel — Glaubenstreue — erörtert Verf. natürlich auch die Frage nach den Quellen Gregors des Großen. Dieses schwierige Problem wird in hervorragender Weise untersucht und stellt wohl in Bezug auf die vorhergehenden Untersuchungen einen beachtenswerten Fortschritt dar. Wie der Fragenkreis der von Gregor behandelten Probleme dadurch, daß er vom Mönche zum Papst wurde und durch die in der Ausübung des päpstlichen Amtes gemachten Erfahrungen, sich ständig erweiterte, wird vom Verf. ebenfalls sehr geschickt dargelegt. In diesem Zusammenhange glaubt er als ein letztes und ganz besonderes Moment der Entwicklung Gregors auch dessen «zunehmende Angst vor dem Tode» (S. 73) erwähnen zu müssen. Ob das Wort « Angst » hier wohl am Platze ist ? Verf. hat im vorhergehenden (S. 44-45) den wesentlichen Einfluß der Regel des hl. Benedikt auf Gregor ins rechte Licht gerückt ; sollte das, was hier als Angst vor dem Tode aufgefaßt ist, nicht vielmehr eine mit zunehmendem Alter besser

verstandene und tiefer erlebte Auffassung vom zwölften Grade der Demut sein, so wie er im siebenten Kapitel der Regel des hl. Benedikt beschrieben wird ?

Im zweiten Hauptteil wird der moraltheologische Lehrgehalt der Schriften Gregors untersucht und in einem dreifachen Fragenkomplex zusammengefaßt : Zweckbestimmung des Menschen, Gnade und Tugend, sündhafte Verirrung. Es geht aus dieser Untersuchung hervor, daß Gregor als praktischer Moraltheologe und Katechet heiklen und dunklen Problemen, deren Darlegung für das sittliche Leben der Gläubigen keinen besonderen Gewinn bietet, aus dem Wege ging. Trotz der ihm so oft und zu oft vorgeworfenen Wundersucht sind Gregors Ausführungen über die außerordentlichen Gnadengaben gesund und nüchtern. Bezüglich der Kardinaltugenden erscheint Gregor noch sehr von der alten Philosophie beeinflußt, da sich bei ihm keine klaren Texte vorfinden, aus denen sich eindeutig folgern ließe, daß diese Tugenden übernatürlich und eingegossen seien. Wegen ihrer konkreten, lebensverbundenen Züge kann die Lehre Gregors des Großen als ein Vorbild angesehen werden für die Bestrebungen, die heute so mächtig auf eine gegenwartsnahe, blutvolle Theologie hindrängen.

Rom, S. Anselmo. *L. Thiry* O. S. B.

Der aktive Anteil der Gläubigen an der Darbringung des eucharistischen Opfers

Dogmengeschichtliche Untersuchung frühmittelalterlicher Meßerklärungen

Von Universitäts-Professor Dr. Adolf KOLPING (Münster / Westf.)

I. Problemstellung und geistige Umwelt des Gegenstandes der Untersuchung

1. Die Liturgie-Enzyklika Mediator Dei (MD) brachte eine lehramtliche Darlegung über den aktiven Anteil der Gläubigen an der Darbringung des eucharistischen Opfers [1]. Anlaß waren zweifellos die liturgischen Erneuerungsbestrebungen, die mit Nachdruck immer wieder den altchristlichen Gedanken hervorgehoben hatten, daß die *ganze* Kirche, « die Diener, aber auch das heilige Volk » Gottes, das heilige Opfer feiere. Weil die Berufung auf das Allgemeine Priestertum, das allen Getauften eigen ist, nicht freiblieb von Unklarheiten und Irrtümern, zumal solchen, die die Eigenart des Besonderen, des Amtspriestertums, gefährdeten, sah sich Pius XII. zu einer autoritativen Stellungnahme gezwungen (MD 93). Für diese aus bester theologischer Tradition geschöpften Lehren, die zwar nicht zu allen Zeiten gleich mächtig das religiöse Leben befruchtet hatten, müssen wir dankbar sein. Zur Erhellung dieser theologischen Tradition möchte unsere Untersuchung ein Weniges beitragen.

[1] Zitation von Stellen des Rundschreibens « Mediator Dei » mit den Randzahlen der Ausgabe *Verlag Herder*, Freiburg (1948). Jedoch folgt die Übersetzung nicht immer der dort vorgelegten. Zu der folgenden systematischen Darlegung der Problemstellung vgl. auch in J. P. Junglas, Die Lehre der Kirche. Eine Laien-Dogmatik. 2. Aufl. (Bonn 1949) den Nachtrag von A. Kolping. Für die historischen Grundlagen wird auf das während der Ausarbeitung dieser Skizze erschienene, die Forschung zusammenfassende Werk hingewiesen, Jos. Andr. Jungmann S. J., Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der Römischen Messe (Wien 1948), 2 Bände. Zit. Jungmann I und II.

Das päpstliche Rundschreiben will einer unzuläßlichen Vermengung von Allgemeinem und Besonderem Priestertum steuern. Die Bischöfe sollen ihren Herden unmißverständlich vor Augen stellen, daß die Christgläubigen wegen ihres aktiven Anteils an der Darbringung des Eucharistischen Opfers « deshalb nicht auch etwa die priesterliche Vollmacht besitzen » (MD 81). Der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen ist Christus. Die Priesterweihe macht « die Verwalter der Mysterien Jesu Christo als dem Priester gleichförmig und befähigt sie, jene Handlungen der Gottesverehrung rechtmäßig vorzunehmen, durch die die Menschen geheiligt und Gott die gebührende Ehre erwiesen wird nach den von Gott gegebenen Weisungen und Vorschriften » (MD 41). Die Gläubigen sind nicht Werkzeuge Christi in dessen *mittlerischer* Funktion (vgl. MD 83), im besonderen auch nicht, soweit diese Funktion sich in äußeren kultischen Akten verleiblicht [1]. Sie sind nicht in der Lage, den offiziellen Kult des Mystischen Leibes Jesu Christi *gültig herzustellen*.

Insofern dieser Kult *hergestellt* wird, handelt der ihn herstellende Priester auch nicht im *Auftrag* des Volkes, als läge die Initiative bei dem Volke und der Priester sei nur dessen ausführendes Organ. « Der Priester handelt nur deshalb an Stelle des Volkes, weil er die Person unseres Herrn Jesus Christus vertritt, insofern dieser das Haupt aller Glieder ist und sich selbst opfert für sie » (MD 82). Wie die Christen nicht aus eigenem Entscheid den Mystischen Leib der sichtbaren Kirche konstituieren, sondern sich darin befinden, weil Christus « sie auserwählt hat » (Joh. 15, 16), so entspringt auch ihre Gottesverehrung, ihr Kult, ihr Opfer, soweit es um deren Konstituierung geht, nicht ihrer Initiative, sondern Christus stellt die Liturgie her, und sein dienendes Werkzeug « niedriger als Christus, aber höher als das Volk » (ebenda), ist der Amtspriester.

Dennoch wird den Gläubigen ein Anteil am Priesterum Jesu Christi zugesprochen. « Sie nehmen, ihrem Stande entsprechend, am Priestertum Christi selbst teil » (MD 87), weil sie in das letzte Ziel allen Priestertums, in die Verherrlichung Gottes und den Anteil an seinem göttlichen Leben der Gnade, einbezogen sind. Dieses Ziel ist gleichsam

[1] Formal besteht Liturgie im kirchlichen Sinne in jenen äußeren und unmittelbaren (gewöhnlich « kultisch » genannten) Akten, die soziale, von der Gemeinschaft getragene Akte sind, und zwar, insofern diese der Anordnung der offiziellen Repräsentation der Kirche entstammen (actus externi, immediati, sociales, publici cultus Divini oder kurz cultus Dei publicus).

die « Seele » der äußeren Kultformen, sie sind seine Verleiblichung. Während also das Besondere, das Amtspriestertum die Vollmacht besitzt, in werkzeuglich-dienender Abhängigkeit von Christus die äußeren mittlerischen Kulthandlungen herzustellen, haben die Gläubigen im Allgemeinen Priestertum die Aufgabe, « soweit dies dem Menschen möglich ist, jene Seelenhaltung in sich herzustellen, von der die Seele des göttlichen Erlösers erfüllt war, als er das Opfer seiner selbst vollzog » (MD 80). Während den Amtspriestern die Vollmacht zuteil wurde : « Tut dies zu meinem Gedächtnis ! », erhalten die Gläubigen den Auftrag : « Seid so gesinnt wie Christus Jesus » (Phil. 2, 5) ! Das meint man auch für gewöhnlich, wenn man die Aufgaben des Allgemeinen Priestertums dahin umschreibt, daß der getaufte Laie (und übrigens der Träger des Amtspriestertums auch, was sein persönliches Gottesverhältnis angeht !) geistige Opfer darzubringen habe, Gebet, Gewissensreinheit und Selbstüberwindung [1].

Die Bedeutung des Rundschreibens MD liegt nun darin, daß es über die Betonung des Anteils an der inneren Gesinnung Christi hinausgeht und zeigt, daß die Getauften « durch das ihrer Seele gleichsam eingemeißelte (Tauf-)Merkmal zum Kulte Gottes bestellt werden » (MD 87). Sie haben eine eigene Zuordnung zum äußeren, zum kirchlich-liturgischen Kult. Die außersakramental Gerechtfertigten besitzen das Taufmerkmal nicht und damit nicht diese Zuordnung zum äußeren, zum kirchlich-liturgischen Kult, sie können aber doch sehr wohl — darin äußert sich ihre Rechtfertigungsgnade — « gesinnt sein wie Christus Jesus » und jene geistigen Opfer darbringen. Sonst wären sie ja nicht Gerechtfertigte. Die Getauften, die Glieder der sichtbaren Kirche, sind berechtigt und verpflichtet, auch die äußeren kultischen Formen der Liturgie, des offiziellen Kultes des Mystischen Leibes Jesu Christi, zum Ausdruck ihrer inneren Gottesverehrung zu machen, sich hineinnehmen zu lassen in das sakramentale [2] priesterliche Tun

[1] Z. B. J. P. Junglas, Die Lehre der Kirche (1. Aufl., Bonn 1936), S. 268.

[2] Man spricht heute wieder oft von « sacramental », indem man das Wort nicht in dem technischen Vollsinn der Sakramentenlehre wählt, signum rei sacrae, inquantum est sanctificans homines (Thom. III, 60, 2 c.). Man nimmt vielmehr daraus das generische Element (signum rei sacrae) und wendet es separat an. So ist « sacramental » hier gemeint. Die eucharistische Konsekration ist in diesem generischen Sinn in zweifacher Weise sacramental. Sie ist als Darbringungsakt sakramentales Zeichen für die Hingabe Christi an den Vater (sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum, est). Sie ist aber auch sacramental, insofern sie die Züge der blutigen, realen Schlachtung am Kreuze trägt, die selbst nur in dem ersten, eben besprochenen Sinne, sacra-

Christi[1]. In diesem Sinne wird ihre Teilnahme an der Liturgie « in den liturgischen Kult selbst einbezogen » (MD 91).

Das besagt für die Darbringung des Meßopfers seitens der Gläubigen dies : Zunächst sind es Gründe, die dem Wesen der Sache ferner liegen (rationes magis a re remotae), auf die hin man von einem Darbringen des eucharistischen Opfers durch die Gläubigen sprechen kann. Sie sind im Grunde nur Ausdrucksformen für jenen inneren Wesensgrund, der uns zu jener Aussage berechtigt. Ohne daß das Rundschreiben auf das Verhältnis dieser mehr äußeren Gründe zu dem Wesensgrund eingeht, dürfen wir doch sagen, daß die einen ohne den anderen wertlos und tot sind. MD zählt auf erstens das abwechselnde Sprechen von Priester und Volk bei der heiligen Feier, jene in den Akklamationen, aber auch in den Meßgesängen sich ausdrückende Kommunikation, die Aufforderung zur Teilnahme an dem Gebete der Kirche in Oremus und Orate fratres, dann zweitens die « in früheren Zeiten häufigere » Darbringung der Naturaloblationen von Brot und Wein, endlich drittens die Spendung von Meßstipendien (MD 89).

Es geht aber der Enzyklika um den « *Wesensgrund* (intima ratio), weshalb man von allen Christen, besonders denen, die am Altare stehen, sagt, daß sie das Opfer darbringen » (MD 90). « Die unblutige Opferschlachtung, durch die mittels Aussprechens der Weiheworte Christus im Stande des Opferlammes auf dem Altare gegenwärtig wird, ist Werk des Priesters allein, insofern er die Person Christi vertritt, nicht aber

mental ist. Die beiden zeichenhaften Bedeutungen des Konsekrationsaktes stehen in dem Verhältnis, daß die Konsekration dadurch Zeichen der inneren Hingabe Christi an den Vater ist, daß sie vollzogen wird in sakralen Zeichen, die auf den blutigen Opferausdruck der inneren Hingabe Christi am Kreuze hinweisen (sacrum signum invisibilis hodierni sacrificii Christi per sacrum signum cruentae immolationis oder per incruentam, id est, symbolicam immolationem). Durch das Wort « sakral » (sacrum) ist aber gegeben, daß der Vorgang der Gottessphäre angehört und damit der Wirklichkeit, die über das hinausliegt, was der Natur und den Wirkungsmöglichkeiten des Zeichen*stoffes* eigen ist.

[1] Auch Christus als Priester, als offerens, tritt in der Meßfeier « *sakramental* » vor den Vater, nicht wie im Abendmahlssaal in seiner unmittelbaren menschlichen Gestalt. Sacerdos gerit imaginem Christi, in cuius persona et virtute verba pronuntiat ad consecrandum, ... et ita quodammodo idem est sacerdos et hostia (Thomas III, 83, 1 ad 3). Bei der Opfergabe hat die Sakramentalität, diese sakrale Bildhaftigkeit, einen höchst möglichen Grad erreicht, sodaß das sakramentale Bild (die eucharistischen Gestalten) und Leib und Blut des Herrn, *quoad substantiam* nicht quodammodo, sondern « wahrhaft, wirklich und wesentlich » identisch sind. Vgl. neuerlich G. Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers (Essen 1946), S. 25 ff.

insofern er die Person der Gläubigen darstellt » (MD 91). Die sichtbare liturgische Handlung zustandezubringen, « ist ausschließlich Aufgabe des von Gott dazu berufenen Dieners » (MD 92). « Dadurch aber, daß der Priester das göttliche Opferlamm (in der Konsekration) 'auf den Altar legt', bringt er es Gott dem Vater als Opfergabe dar zur Ehre der heiligsten Dreifaltigkeit und zum Wohle der ganzen Kirche » (MD 91). Es geht ja nicht bei dem Zustandekommen der Konsekration bloß um Herstellung eines *Bildes* der blutigen Schlachtung am Kreuz, sondern diese unblutige, symbolische, « sakramentale » Schlachtung ist Darbringungsakt : Der Priester « legt das Opferlamm auf den Altar ». Die Konsekration geschieht in der Absicht, daß Gott durch diesen sichtbaren Akt geehrt wird. Das ist die Absicht Christi, der den Auftrag zum Opfer gab, das ist die Absicht seines Dieners, der in Verfolg der Intentionen Christi den Auftrag werkzeuglich ausführt. « An dieser Darbringung genau umgrenzten Sinnes » (oblatio restricti nominis), also an der Absicht, die die Herstellung der unblutigen Opferschlachtung beseelt, « nehmen die Gläubigen in ihrer Art und auf zweifache Weise teil » (MD 91), *einmal auf Grund ihrer seinsmäßigen lebendigen Gliedschaft am Mystischen Leibe Jesu Christi*, weil « der Diener des Altares die Person Christi als des im Namen aller Glieder opfernden Hauptes vertritt », anderseits *bewußtseinsmäßig*, « weil das Volk seine Gesinnungen des Lobes, der Bitte, der Sühne und Danksagung mit den Gesinnungen oder der inneren Meinung des Priesters, ja des Hohenpriesters selbst, zu dem Zwecke vereinigt, daß sie in eben der Darbringung des Opferlammes auch durch den äußeren Ritus des Priesters Gott dem Vater entboten werden » (MD 92).

So kommt dem Allgemeinen Priestertum nicht bloß die Aufgabe zu, « geistige », d. h. innere, damit aber auch nur nichtkultische Opfer darzubringen. Weil jenes « Darbringen im genau umgrenzten Sinne » insofern « in den liturgischen Kult selbst einbezogen wird » (MD 91), daß die Gesinnungen des Lobes, der Bitte, der Sühne und des Dankes » in eben der Darbringung des Opferlammes auch durch den äußeren Ritus des Priesters Gott dem Vater entboten werden » (MD 92), dürfen wir das Allgemeine Priestertum nicht bloß auf die inneren Akte beschränken, sondern müssen es als eigentliches, als kultisches Priestertum im Sinne einer Teilnahme an den äußeren Kultakten bezeichnen. Dabei ist es jedoch kein *unabhängiges* kultisches Priestertum, da ihm die das Opfer Christi konstituierende Funktion mangelt, die — im Stande der gegenwärtigen Heilsordnung und besonders der Sünde — zugleich

eine mittlerische Funktion ist [1]. Der Amtspriester besitzt die « Vollmacht » zu dieser mittlerisch-konstitutiven Funktion, aber in werkzeuglicher Abhängigkeit von Christus.

Von beiderlei Priestertum wird nur ein *Anteilhaben* an Christi Priestertum ausgesagt, von dem Amtspriestertum ein Anteilhaben an Christi mittlerisch-konstitutiver Funktion, die immer wieder den äußeren Opferakt zum Ausdruck der inneren Hingabe Christi an den Vater setzt, von dem Allgemeinen Priestertum ein Anteilnehmen an Christi innerer Hingabe an den Vater, das von Christus in sein äußeres mittlerisch-kultisches Tun hineingenommen ist und das die Gläubigen durch « Glaube und Hingabe » (fide et devotione) in Christi äußeres mittlerisch-kultisches Tun der Opferschlachtung hineingeben sollen.

2. Die Enzyklika benutzt zum Beleg ihrer Lehre zwei Loci theologici, nämlich die Aussagen der Meßliturgie selbst (im Orate fratres, im Memento vivorum, im Hanc igitur, im Unde et memores) und die Lehre der Theologen (ein Wort von Innozenz III. und eines von Robert Bellarmin). *Robert Bellarmin* sieht in dem Darbringungsakt, der der Konsekration folgt, « eine gewisse Bezeugung, daß die ganze Kirche in die Darbringung, die von Christus vollzogen wird, einwilligt und zugleich zusammen mit ihm darbringt » (MD 85). Bei dem Worte des Papstes *Innozenz III.* fällt die Bezugnahme auf Christus als die Hauptursache der Opferdarbringung fort. Der Papst sagt ganz schlicht : « Was in einer besonderen Weise durch die Dienstleistung der Priester vollbracht wird, das wird in Allgemeinheit getätigt durch das Wollen der Gläubigen » (ebenda).

Das Wort Innozenz III. entstammt den zur Karolingerzeit aufkommenden Meßerklärungen [2]. Es ist nicht bloß reizvoll, sondern als

[1] Das Mittlertum wird einerseits begründet durch den wesensmäßigen Abstand des Menschen von Gott, kraft dessen Gott allein bestimmt, in welcher Form der Mensch sich ihm nahen soll (Mittlertum ist angeordnet für die gegenwärtige Heilsordnung), und anderseits im besonderen durch das faktische Hindernis der Sünde, daß nur der mittlerisch-tätige Gottmensch sühnend beseitigen kann. Das Abelopfer war ein nichtmittlerisches, unabhängiges, äußeres, kultisches Opfer.

[2] Vgl. A. Wilmart, Expositio missae DACL V (1922), 1014-1027. Für unsere Zusammenhänge kommt in Frage : *a. die Gruppe der voramalarischen Meßerklärungen*, die exegetisch-erklärend den Meßtext besprechen. Inc. *Primum in ordine* (Gerbert Monumenta II, 282-290 ; PL 138, 1173-1196) vor 816 ; Inc. *Dominus vobiscum* (Gerbert Monumenta II, 276-282 ; PL 138, 1163-1173 ; fehlerhaft PL 83, 1145-1154 ; ferner abgedruckt PL 147, 191-200), nach Wilmart der Urtyp der karolingischen Meßerklärung, Beginn des 9. Jahrh. ; dessen *Gegenschrift mit gleichem Inc.* (Gerbert Monumenta II, 269-276), handschriftlich aus 10. Jahrh. Rabanus Maurus († 856) hat den Urtyp Inc. Dom. vobisc. in seinem

Beitrag zur Lehre von dem Allgemeinen Priestertum auch von dogmengeschichtlicher Wichtigkeit, *dieser Formel* nachzugehen, ja, im Umkreis ihres literarischen Kontextes die Äußerungen zu vernehmen, die sich in den frühmittelalterlichen Meßerklärungen über den Anteil der Getauften an der Darbringung des eucharistischen Opfers finden. Dabei beschränken wir uns auf die Untersuchung dieser Teilnahme, insofern sie ein äußerer kultischer Akt sein will, insofern sie also durch äußere sichtbare Akte, wie die Oblation von Brot und Wein, selbst betätigt wird, oder insofern die Gläubigen den adspectabilis ritus, den der Amtspriester vollzieht (MD 92), wenigstens der Intention nach zu dem ihren machen. Die Akte der inneren Gottesverehrung, auch insofern sie bildlich mit Ausdrücken der Kultsprache bezeichnet werden, z. B. wenn die Rede ist von der Opferschlachtung der Lüste (immolatio vitiorum), bleiben, ungehindert ihrer unersetzlichen Wichtigkeit [1], außer Betracht. Von selbst wächst sich eine solche Untersuchung zu einem Kommentar jener Stellen aus, die MD aus der Liturgie als dogmatischen Beleg vorgebracht hat.

Die geistige Umwelt, in der die vorliegende Untersuchung ihrem Gegenstand nachgehen will, ist die liturgiegeschichtlich bedeutsame Zeit, in der im fränkischen Raume die Römische Liturgie zwar rezipiert wurde, aber dabei tiefgreifende Umgestaltungen erlebte [2]. Wäh-

Liber de sacris ordinibus 19 (PL 112, 1184) benutzt. *Expositio missae Romanae* (MARTÈNE, I, De antiquis eccles, ritibus 1. I. c. 4, artic. 9; D, 286). *b. Amalar und die von ihm abhängigen und beeinflußten Erklärungen*, die den Kanontext in rememorativer, typologischer und moralischer Allegorese deuten und für das aszetische Leben fruchtbar machen wollen. *c.* Gegen Amalar knüpft in der gleichen Zeit sein Antipode *Florus von Lyon* († 860) an die älteren, mehr wortexegetischen Meßerklärungen an. Er wird am Ende des 9. Jahrh. von REMIGIUS VON AUXERRE († 908), einem Mönch, benutzt, der aus Bescheidenheit seinen Namen nicht seinen Schriften beifügte, und dessen Schriften öfter nur unter anderen Namen erhalten sind. Seine Expos. ist auf uns gekommen durch den *pseudoalkuinischen Traktat De divin. officiis* c. 40, der vor 950 verfaßt sein muß. Ihn benutzte später neben Schriften amalarischer Art PETRUS DAMIANI, *Dominus vobiscum* (PL 145, 231 ff.). Die Schriften, die sich mit der Meßfeier beschäftigen, wandeln mehr und mehr in den Bahnen Amalars. Die Mitte des 12. Jahrh. bringt bei ODO V. CAMBRAI und STEPHAN DE BAUGÉ nochmals wortexegetische Erklärungen, und die müssen notgedrungen auch auf die aktive Beteiligung der Getauften an der Liturgie zu sprechen kommen. Aber die Aufmerksamkeit hat sich doch Anderem zugewandt, zumal beschäftigen sich die Darstellungen mit der Realpräsenz Christi in der Eucharistie. Einiges zu unserem Thema hat schon M. DE LA TAILLE, Mysterium fidei (1. Aufl. Paris 1921), S. 328 f. und 339-347.

[1] Vgl. MD 97 ff. JUNGMANN, I, 245 f.

[2] TH. KLAUSER, Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkisch-deutschen Kirche vom 8. bis zum 11. Jahrh. Histor. Jahrb. 53 (1933) 169 ff.

rend die altchristliche Auffassung der Messe als εὐχαριστία in der Messe den latreutischen Akt der Ecclesia, der Gemeinschaft der in Christus und unter ihm als Haupt Erlösten sah, so wird die Messe jetzt mehr als bona gratia [1] von Gott her gesehen. Klerus und Volk rücken weiter auseinander. Der Priester tritt allein als Mittler in das Allerheiligste ein [2]. Das Volk « hört an », schaut in demütiger Haltung, die im Laufe des Mittelalters aus dem Stehen in das Knien übergehen wird, zu.

Es entsprach dieser Einstellung, wenn allmählich [3] der Kanon still gebetet wurde (sicher von der Wende des 8. Jahrhunderts ab). Schon in der früheren gallisch-fränkischen Liturgie hatte es stille Gebete des Zelebranten gegeben [4]. Die Unverständlichkeit der lateinischen Sprache für die Masse der Franken tat ihren Beitrag zu diesem Übergang vom laut gesungenen zum stillen Kanon. Die Gewöhnung des Franken an Gefolgschaftstreue mochte die Unterordnung unter die betont hervortretende Stellung des Liturgen ganz in der Ordnung finden. Bei diesem Übergang haben aber sicher auch praktische Gründe eine Rolle gespielt [5].

[1] Isidor, Etymol. VI, 38 (PL 82, 255 B), Jungmann I, 105.

[2] Ein häufiger Gedanke der frühmittelalterlichen Meßerklärer, wenn sie den Kanon beginnen.

[3] Jungmann II, 125 ff. gibt folgende erkennbare Stationen des Übergangs vom gesungenen zum stillen Kanon an. Im Ordo Rom. I n. 16 (PL 78, 945) heißt es nach Erwähnung des Sanctus-Gesanges : Quem dum expleverint, surgit pontifex solus et intrat in canone. Daß damals der Kanon noch gesungen wurde, ergibt sich aus der Bemerkung, die Weihe der Osterkerze solle geschehen decantando quasi canonem (I n. 39, PL 78, 955 C). Die fränkische Bearbeitung des römischen Ordo des Johannes Archicantor (Capitulare eccl. ord. *Silva-Tarouca* 199. 182), sagt an der gleichen Stelle bereits : Et incipit canere dissimili voce et melodia, ita ut a circumstantibus altare tantum audiatur. Der zweite römische Ordo, eine spät-karolingische Bearbeitung des ersten um die Wende des 8. Jahrhunderts (Ordo Rom. II n. 10. PL 78, 974 A), hat den oben erwähnten Satz des ersten Ordo bereits umgestaltet zur Form : Surgit solus pontifex et *tacite* intrat in canonem. Jungmann, Praefatio und stiller Kanon, in Gewordene Liturgie (Innsbruck-Leipzig 1941).

[4] Jungmann I, 99.

[5] Vielleicht ist es ein Nachklang solch praktischer Gründe, wenn Honorius von Autun († um die Mitte des 12. Jahrhunderts), Gemma animae I, 103 (PL 172, 577 B) unter den Gründen für die stille Rezitation des Kanons auch anführt, daß das Volk nicht prolixa declamatione attaediatus abscedat, vel sacerdos tam longo clamore voce deficiat. Bei der Frage, wie das stille Kanonbeten aufkam, müßte man m. E. diese praktischen Gründe und einreißenden Usancen bei einer Lösung mehr beachten. Justinian Novelle 123 (PL 72, 1026 B/C) 6. Jahrh., wendet sich gegen leises Beten und fordert solches bei der Messe *und* bei der Taufspendung mit vernehmlicher Stimme (clara voce) : quo maiore exinde devotione in depromendis Domini Dei laudibus audientium animi efferantur. Müssen wir nicht daraus schließen, daß es nicht Gründe der Frömmigkeit oder gar der besonderen

Auch die Stellung Christi im Gottesdienst wandelt sich. Der Einfluß antiarianischer Polemik, die von Spanien über England her stark das Frankenreich beeinflußte [1], dazu die Vorliebe für Christus als den König, vor dem sein Heerbann erscheint (vgl. Heliand), haben in Christus mehr die sichtbar gewordene Gottheit (Christus Deus noster) und nicht so den « Mittler zwischen Gott und den Menschen, den Menschen Christus Jesus » sehen lassen. Nicht als ob dies nicht mehr in Formeln ausgesprochen worden wäre, oder als ob jenes früher geleugnet worden wäre. Es geht um Akzentverschiebungen, die dann aber auch zu einer starken lehrhaften Herausarbeitung wie zu neuen liturgischen Ausdrucksformen führt. Der Wandel der Orationschlüsse von Per Dom. zu Qui vivis ist von Jungmann [2] als symptomatisch mit Recht hervorgehoben worden.

Auch von hier aus konnte die Ecclesia nicht mehr so sehr als die unter dem Haupte Christus geeinte, dem himmlichen Vater entgegengehende, wenn auch darin hierarchisch gegliederte Gemeinschaft der Erlösten gesehen werden. Des *Florus Diaconus* († 860) *Opusculum de actione missarum* ist eines der beachtenswertesten literarischen Denkmäler, das uns die theologische Auseinandersetzung der beiden Welten, der antik-römischen und der mittelalterlich-fränkischen, hinterlassen hat. Bei Florus Diaconus, der, sicher nicht zuletzt aus einer profunden Kenntnis der Kirchenväter [3], die Kultgemeinschaft der Kirche das Mysterium des Leidens und Todes Christi einmütig feiern

Heiligkeit des Kanongebetes (auch preces in sancto baptismate werden genannt) waren, die zu schweigendem Vollzug führten. Nachdem die *Admon. generalis* von 789, n. 70 (MGH I, 59) bestimmt hatte : Et ipse sacerdos cum sanctis angelis et populo Dei communi voce Sanctus, Sanctus, Sanctus decantet, hören wir 858 bei Herard v. Tours, Capitul. n. 16 (PL 121, 765) : ut secreta presbyteri non inchoent, antequam Sanctus finiatur, sed cum populo Sanctus cantent, während das *Sacr. von Amiens* (ed. Leroquais, Eph. liturg. 1927, S. 442) aus dem 9. Jahrh. die Anweisung gibt : Quomodo tractim canitur Sanctus, idem sacerdos cursim decantet, worauf eine Apologie folgt (vgl. Jungmann, Miss. Soll. II, 158, Anm. 9). Hierhin ist vielleicht auch die Notiz bei Walafrid Strabo, De eccl. rer. exord. et increm. 25 (PL 114, 954) über den Patriarchen Paulin zu ziehen.

[1] J. A. Jungmann, Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter : ZkTh 69 (1947) 36-99, besonders 54 ff.

[2] Jungmann I, 468 ff.

[3] Ähnlich begründet Jungmann, Die Abwehr des germanischen Arianismus. A. a. O. S. 66 für Isidor von Sevilla, daß dessen tiefer gehende theologische Bildung und große Belesenheit in den Vätern ihn von der umgebenden antihäretisch eingestellten Volksfrömmigkeit unabhängiger gemacht habe.

läßt, trägt das altchristliche Bild der Messe, das er entwirft, allenthalben die Züge fränkischer Eigentümlichkeiten liturgischen Stils. Obwohl bei ihm die Kirche « durch Christus, ihren Herrn » den Gottesdienst feiert, macht Florus sich doch ausführlich Gedanken darüber, wie die Mittlerstellung Christi gegenüber der Gleichheit mit dem Vater und dem Heiligen Geist zu vereinbaren sei[1].

Dabei suchte aber die karolingische Liturgie-Reform in ernstem Eifer den Gläubigen den geistigen Mitvollzug zu erhalten. Dem dienten Meßerklärungen, Verordnungen, die die Teilnahme wenigstens an den Akklamationen einschärften, seltener auch die Übertragung von liturgischen Texten in die Volkssprache. Vor allem eroberte sich *die allegorische Methode* des *Amalar von Metz* († 850) die Zuneigung des Mittelalters, ungeachtet der Verurteilung, die Amalar durch die Gegnerschaft des Florus von Lyon 838 zu Quierzy über sich ergehen lassen mußte. Amalar ging bei seiner Meßerklärung vor allem von dem aus, was man « sah », und « er schrieb, was er dachte »[2].

Auch die christliche Antike hatte mit der Allegorese gearbeitet, die in den sakramentalen Zeichen — an sich kraftlose, unbedeutende materielle Elemente — etwas anderes angezeigt und enthalten fand, das geheimnisvoll und verborgen auf das Heil in Christus hinwies und dieses vermittelte. Der Grund für diese Wertschätzung « der an Zahl geringen Mysterien » (Augustin) lag darin, daß Christus sie eingesetzt hatte und in ihnen handelte. Ihr Gehalt war determiniert durch das sakramentale Wort.

Bei Amalar wird das signifikative Element des Mysterienbegriffes allein benutzt. Dadurch bekommt seine allegorische Liturgieerklärung den intellektualistischen Zug, der über diese Bildhaftigkeit auf den Verstand und von da wieder auf das Gemüt wirken sollte. Solcher sacramenta id est sacra signa sieht er nun überall. Kein sakramentales Wort zügelt bei ihm die Auslegungssucht. Da nach einem Worte Augustins die sacramenta Ähnlichkeit mit dem haben sollen, dessen sacra signa sie sind, wird nun jede noch so äußerliche Übereinstimmung zum Anzeichen von tief verborgener Weisheit. Meist bezieht sich die Auslegung auf Christi Leben (rememorative Allegorese), oft

[1] Vgl. Opusc. c. 22 (PL 119, 33 Cs.) ; c. 50 (46 s.).

[2] Amalar, De eccl. off. Praef. (PL 105, 986 C) : Non frenum passus sum timoris alicuius magistri, sed illico ... scripsi, quod sensi. Praef. alt. (988 D) : In omnibus quae scribo, suspendor vivorum sanctorum atque piorum Patrum judicio : interim dico quae sentio.

aber auch auf sittliche Gebote (moralische A.) oder auf Sinnbilder, die das Christliche im Alten Testament hat (typologische A.). Dabei bezieht Amalar die Aufforderung Jesu : « Tut dies zu meinem Gedächtnis ! », nicht bloß auf das von Christus selbst Angeordnete, sondern auf den ganzen Kranz der Meßriten (*Haec* quotiescumque feceritis . . . !), der sich um das Vermächtnis Jesu gelegt hat. So wird dann der Tod Jesu nicht etwa in der Konsekration gesehen, sondern erst in dem geneigt gebeteten Supplices nach der Wandlung (gemäß dem Et inclinato capite emisit spiritum).

So sehr diese Art von Beschäftigung mit den Riten der Messe auch die Frömmigkeit des Einzelnen befruchtet und angeregt hat, so hat sie doch ihre großen Nachteile für das volle Verständnis der sakramentalen Handlung. Amalar hat — darin hat CASEL zweifellos richtig gesehen [1] — den Mysteriencharakter der Messe, wie ihn die christliche Antike kannte, verdunkelt. Die allegorische Betrachtung war der Erkenntnis des einheitlichen Aufbaues der eucharistischen Mysterienhandlung hinderlich. Mit der Verdunkelung des Wissens um diesen Aufbau trat auch das Verständnis für den aktiven Anteil der Laien an der Darbringung des eucharistischen Opfers in den Hintergrund ; sie wurden mehr und mehr nur gnadenempfangende Zuschauer des vom Priester vollzogenen Geheimnisses der Messe. Wir können beobachten, wie mit dem Vordringen der amalarischen Betrachtung die Behandlung des aktiven Anteils der Laien zurückgeht. Nur in wort-

[1] Über O. CASEL O. S. B. und seine Mysterienerklärung des Sakramentalen vgl. THEODOR FILTHAUT, Die Kontroverse über die Mysterienlehre (Warendorf 1947) mit reichem Literaturverzeichnis. JUNGMANN's Referat über Casel siehe I, 233 f. Wenn JUNGMANN I, 227 f. glaubt daran festhalten zu müssen, daß auch in den allegorischen Deutungen der mittelalterlichen Erklärer ein erster Wesenszug der Stiftung Jesu zum Ausdruck kommt, daß sie sei « eine heilige Gedächtnisfeier, eine heilige Handlung, die das vergangene Heilsgeschehen inmitten der Gemeinde in die Gegenwart zurückruft, eine Mysterienhandlung », so muß doch darauf aufmerksam gemacht werden, daß Jungmann — das ist vielleicht eine Schwäche seiner sonst so bedeutenden Leistung — nicht genügend die Anwendung der Mysterienkategorie auf das eucharistische Opfer präzisiert. Was O. CASEL, Das Mysteriengedächtnis der Meßliturgie im Lichte der Tradition (JbLitWiss VI, 186-188), über den Wandel von dem altchristlichen zum germanisch-mittelalterlichen Mysterienbegriff schreibt, ist voll zu unterstreichen. Eine besondere Untersuchung soll demnächst zeigen, wie die beiden Welten in Florus von Lyon und Amalar von Metz Vertreter haben, in denen sie miteinander streiten. Casels *besondere* Auffassung des antiken Kultmysteriums, der darin eine reale Gegenwärtigsetzung des Aktes der Heilstat sieht, ist damit noch nicht angenommen. Soviel ist aber sicher : « An die Stelle des objektiven altchristlichen tritt (in diesem frühmittelalterlichen Germanentum) das *deutbare* Symbol » (ebenda 186).

exegetischen Meßerklärungen, die mit der fortschreitenden Zeit aber den weitaus geringeren Teil bilden, mußte man notwendig — die Ausdrücke aus alter Zeit zwangen dazu — darauf zurückgreifen.

Aber noch ein anderer und zudem noch nachdrücklicherer Grund für das Zurücktreten des Laienanteils begegnet uns. Die schon von der gallisch-fränkischen Liturgie hervorgehobene Stellung des Amtspriesters — solus intrat in canonem ! — kommt durch die Klärung des Wandlungsbegriffes in noch helleres Licht. Das führt denn am Ende des von uns untersuchten Zeitraumes bei Innozenz III. — er gibt geläufige Erklärungen seiner Tage ! — geradezu dahin, daß neben das alte und dem Ursprung nach richtige Verständnis, das das qui tibi offerunt auf die Laien bezieht, nun als neue Erklärung die tritt, damit seien die Priester gemeint, die sonst irgendwo das heilige Opfer darbringen würden. Diese neue Erklärung weiß sich außerdem sogar vor die traditionelle zu setzen.

Wenn wir nun jeweils in Form eines Kommentars, der das Orate fratres, das Memento vivorum, das Hanc igitur und das Unde et memores erläutern soll, dem Wandel des Verständnisses nachgehen, das sich geschichtlich mit diesen Formeln verband, so möge das Werk von Jungmann, über dessen Bedeutung schon heute nur eine Meinung herrscht, den liturgiegeschichtlichen Unterbau geben. Es erschien gerade zur rechten Zeit, als diese Untersuchung begonnen wurde [1].

(*Fortsetzung folgt.*)

[1] F. Holböck, Der eucharistische und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik (Rom 1941), konnte ich erst nach Drucklegung dieses Artikels erreichen. Holböck handelt S. 227-229 von dem aktiven Anteil der Laien an der Darbringung des eucharistischen Opfers. Doch geht unsere Darstellung über Holböck hinaus, was die Fülle der für unsere Frage wichtigen Materialien, was die behandelten Gesichtspunkte und den Aufweis der literarischen Abhängigkeit der Zeugnisse angeht.

Engel und Menschen bei der Meßfeier

Von Dr. H. DÜLLMANN

(Fortsetzung und Schluß)

II. « ASSOCIATI »

« Una est societas angelorum et hominum »[1]

§ 1. Gemeinsames Ziel

Die Gemeinschaft der Engel *und* Menschen ist keine natürliche Wesensgemeinschaft wie die Engelgemeinschaft in sich und die Menschengemeinschaft in sich. Wohl sind natürlich verwandtschaftliche Beziehungen vorhanden. Die Engel stehen uns näher als das Tierreich, auf Grund ihres und unseres Geistes[2].

Die Vielheit und Mannigfaltigkeit in der Engel- und Menschenwelt ist kein Hindernis für eine Einheit.

> « Unum non est remotivum multitudinis, sed divisionis — —. Multitudo autem non removet unitatem. »[3]

Wenn nach den Ursachen der Einheit in der societas angelorum et hominum gefragt wird, so möchte ich als erste die Ziel- und Zweckursache anführen. Diese ist ja überall die Königin unter den Ursachen.

> « Finis dicitur causa causarum, quia a causa finali omnes aliae causae recipiunt quod sint causae ; quia efficiens non agit nisi propter finem, et ex actione efficientis forma perficit materiam, et materia sustinet formam. »[4]

Wir gehen daher sicher, wenn wir behaupten : Das erste einigende Band — der Rangordnung nach — der una societas angelorum et hominum ist ihr gemeinsames Ziel.

Das gilt allgemein, besonders aber bei der Meßfeier.

Wir müssen bedenken, daß diese societas bei der Meßfeier eine Kultgemeinschaft, somit eine Interessen- und Arbeitsgemeinschaft ist. Interessengemeinschaften aber sind erstlich nach ihrem Zweck gebildet.

Das Ziel einer Kultgemeinschaft ist folgendes :

[1] In Matth. 18, 10. [2] II-II q. 25 a. 10. [3] I q. 30 a. 3 ad 3.
[4] De Veritate q. 28 a. 7 ; vgl. auch I q. 5 a. 4 ; I-II q. 1 a. 1 ; II-II q. 27 a. 3.

« Ad cultum Dei pertinet aliquid dupliciter :
uno modo, cum *aliquid Deo offertur*, vel sacrificium,
vel oblatio, vel aliquid hujusmodi ;
alio modo cum *aliquid divinum assumitur.* » [1]

Die Meßfeier ist der höchste Kultakt, in dem dieses Doppelziel Assumptio-Oblatio aufs intensivste erstrebt und erreicht wird.

« Per modum ipsius actionis pertinet ad cultum *Eucharistia*, in qua *principaliter* divinus cultus consistit, inquantum est ecclesiae sacrificium. » [2]

1. « Aliquid divinum assumitur. »

Dieses aliquid divinum, das von den Engeln und Menschen bei der Meßfeier entgegengenommen wird, ist die *Gnade und Glorie.*

« Effectus hujus sacramenti debet considerari primo quidem, et principaliter ex eo *quod* in hoc sacramento continetur, quod est Christus. » Christus aber ist der « gratiae auctor et factor. » [3]

Thomas gibt deutlich den Grund an.

Wie Christus bei seinem Eintritt in die Welt dieser das Gnadenleben geschenkt hat, so wirkt er auch das Gnadenleben im Einzelmenschen, zu dem er im heiligsten Sakrament kommt.

Dazu ist dieses Sakrament die Darstellung des Opfertodes Christi. Die Wirkung aber, die der Opfertod Christi für die Welt hatte, findet ihre Vollziehung im Einzelmenschen durch das heiligste Sakrament [4].

Dasselbe gilt von dem Leben der Glorie.

« Effectus hujus sacramenti est adeptio gloriae. » [5]

Die Gründe sind die gleichen.

Zudem sind Gnade und Glorie numerisch dieselben [6].

Sie sind gleich in ihrem Wesen, verschieden aber nach der Art und dem Maß der Zuteilung.

Was die Engel betrifft, so ist deren fruitio divina essentiell vollendet, aber sie sind imstande, überreiche akzidentelle Früchte der Freude aus dem heiligen Meßopfer zu schöpfen.

« Sacrificium altaris gloriam beatorum quodammodo augmentat. » [7]
« Potest tamen augeri angelorum gaudium, de salute eorum qui per ipsorum ministerium salvantur. Sed hoc gaudium ad praemium accidentale pertinet, quod quidem augeri potest usque ad diem judicii. » [8]

[1] II-II q. 95 a. 2, c. [2] III q. 63 a. 6, c.
[3] III q. 79 a. 1, c. ; und : in Jo, I, l. 9, 1.
[4] III q. 79 a. 1, c. [5] III q. 79 a. 2, c. [6] I-II q. 111 a. 3, ad 2.
[7] De sacramento Eucharistiae, sermo 25. [8] I q. 62 a. 9, ad 3.

Was die Gläubigen bei der Meßfeier betrifft, so können wir mit Thomas sagen:

> « Effectum, quem passio Christi fecit in mundo, hoc sacramentum facit in homine. »[1]
> « Ad hoc ordinatur *tota cura*, quam habet Deus de homine, ut *mens ejus praeparetur ad divinam fruitionem.* »[2]

Das ist auch die tota cura der Engel, eingegliedert in die Sorge Gottes, daß die auf Erden zum Vaterlande pilgernden Menschen dieses Ziel erreichen.

> « Mediantibus angelis divina ad homines perveniunt. »[3]
> « Ipsi angeli fuerunt ministri sacerdotii ejus » (Christi)[4].

Kraft seines Priestertums ist Christus wesentlich der Gesandte Gottes bei den Menschen.

> « Proprie officium sacerdotii est esse mediatorem inter Deum et populum; in quantum divina populo tradit. »[5]

Die Engel sind als ministri in die Funktionen dieses sacerdotium eingeschlossen.

In einer mozarabischen Opferfeier heißt die regelmäßige Einleitung zu den Einsetzungsworten[6]:

> « Adesto, adesto, Jesu, bone pontifex, in medio nostri, sicut fuisti in medio discipulorum tuorum: sanctifica hanc oblationem, *ut sanctificata sumamus per manus sancti angeli tui*, sancte domine et redemptor aeterne. Dominus noster Jesus Christus in qua nocte tradebatur ... »

Die Lebensäußerungen des göttlichen Lebens der Gnade und Glorie, eben der Gottesgeschenke, die uns beim Meßopfer zuteil werden, sind Glauben, Lieben und Hoffen, göttliches Erkennen, göttliches Lieben.

> « illuminando intellectum, movendo ad opus. »[7]

Nach Thomas besteht auch der Kult der Gläubigen in Glaube, Hoffnung und Liebe[8].

Die Erleuchtung und Bewegung unserer übernatürlichen Erkenntnis- und Strebekraft geschieht durch die Vermittlung der Engel.

> « Primum facit Deus in nobis mediantibus Angelis ...
> Secundum facit in nobis ipsis mediantibus.

[1] III q. 79 a. 1, c. [2] C. G. III, 130. [3] III q. 30 a. 2, c.
[4] III q. 22 a. 1, ad 1. [5] III q. 22 a. 1, c.
[6] Lietzmann Hans, Messe und Herrenmahl, Bonn 1926, S. 105.
[7] In Hebr. 1, 7; vgl. auch I q. 111 a. 1; I-II q. 112 a. 1, ad 3; a. 7, ad 2.
[8] I-II q. 103 a. 3, c.

Inquantum *illuminat* per ipsos dicuntur nuntii. Nuntii enim est nuntiare ea, quae sunt in corde domini sui.
Inquantum vero sunt mediatores *operum* divinorum, dicuntur ministri. »[1]

In Anlehnung an Hebr. 1, 7 (Ps. 103, 4) « Et ad angelos suos quidem dicit : 'Qui facit angelos suos spiritus, et ministros suos flammas ignis.' » wertet Thomas die beiden Bilder Aer und Ignis aus.

« Sunt ergo nuntii et ministri ... Sed quales sint, describit eos per duas res corporales maxime ad hoc idoneas.
Aer enim est *receptibilis* luminis et impressionis ; item optime *reddit recepta ;* item habet *velocem motum.* Haec autem debet habere bonus nuntius.
Ista bene conveniunt Angelis.
Ignis autem inter omnia elementa est *maxime activus,* efficax ad agendum ; item ignis *calorem causat,* per quod designatur *charitas.* Item ignis semper *movetur sursum, ita angeli* omnia, quae agunt, semper referunt in gloriam Dei. »[1]

Die illuminatio und motio der Menschenseele durch die dienenden Engel findet bei Thomas eine ausführliche Erklärung. Die illuminatio geschieht auf folgende Weise[2] :

« ... intellectus humanus non potest ipsam intelligibilem veritatem nudam capere : quia connaturale est ei, ut intelligat per conversionem ad phantasmata ; et ideo intelligibilem veritatem proponunt angeli hominibus sub similitudinibus sensibilium. —
Ex alia vero parte intellectus humanus, tamquam inferior, fortificatur per actionem intellectus angelici.

Der Wille des Menschen kann auf doppelte Weise beeinflußt werden :

1. « ab *interiori : ...* solius Dei est sic immutare voluntatem.
2. ab *exteriori :*
   A bono apprehenso per intellectum. Et sic etiam solus Deus efficaciter potest movere voluntatem : *angelus* autem *per modum suadentis.*
   Ex passione existente circa *appetitum sensitivum :* sicut ex concupiscentia, vel ira, inclinatur voluntas ad aliquid volendum : et *sic etiam angeli,* inquantum possunt concitare hujusmodi passiones, possunt voluntatem movere ; non tamen ex necessitate : quia voluntas semper remanet libera ad consentiendum vel resistendum passioni. »[3]

Jedenfalls ist die geistige Interessengemeinschaft von Engel und Menschenseele eine Einigung von unvorstellbarer Innigkeit.

« Spiritualis natura alteri unitur per spiritualem virtutem sive contactum.

[1] In Hebr. 1, 7 ; vgl. auch I q. 111 a. 1 ; I-II q. 112 a. 1, ad 3 ; a. 7, ad 2.
[2] I q. 111 a. 1, c. [3] I q. 111 a. 2, c.

In tactu quantitatis, qui fit secundum extrema, oportet esse tangens extrinsecum ei quod tangitur ; et non potest incedere per ipsum sed impeditur ab eo.
Tactus autem virtutis, qui competit substantiis intellectualibus, cum sit *ad intima*, facit *substantiam tangentem esse intra* id quod tangitur et incedentem per ipsam absque impedimento. »[1]

Thomas nennt die einigende und mitteilende Macht unbegrenzt, « infinita interius ». Nicht als ob die Engelmacht auf alles, was in der Seinsstufe unter ihm steht, schlechthin unbegrenzt sei, da doch seine geschaffene Natur als solche begrenzt ist. Aber sie ist unbegrenzt,

« quantum ad hoc, quod non contrahitur virtus ejus ad agendum secundum exigentiam materiae vel organi corporalis ...
Est etiam infinita duratione ex parte post, quia in perpetuum durat natura ejus, et ejus duratio nullo modo temporis periodo mensuratur. »[2]

Geist und Seele kennt keine Mauern, keine Gitter, keinen Raum, keine Zeit.

Und wenn nur der Priester allein, einzig begleitet von seinem Ministranten, das heilige Meßopfer feiert, so ist hier eine Gemeinschaftsmesse, an der ungeahnt viele teilnehmen.

« Non enim praesentior est anima, ubi animat, quam ubi amat. »

Von der heiligen Opferfeier aus erfahren wir auch den *Schutz* der Engel für alle unserer Lebenslagen.

Die Bitte um den Schutz der Engel kommt in einem Opferungsgebet der Cyrillus-Liturgie ergreifend zum Ausdruck[3] :

« Diaconus :
Orate pro illis, qui de suo sacrificia et oblationes fecerunt.
Sacerdos :
Suscipe ea super altare tuum spirituale, coeleste, cum odore thuris, ad majestatem tuam coelestem, per ministerium Angelorum et Archangelorum tuorum sanctorum, sicut ad te suscipisti munera justi Abel ...
Ita quoque vota tuorum accepta habe ...
Da incorruptibilia pro corruptibilibus : coelestia pro terrenis : aeterna pro temporalibus : domos eorum et cellas penurias reple bonis omnibus. *Circumda eos, Domine, potestate Angelorum et Archangelorum tuorum sanctorum ...* »

In den Fürbittgebeten derselben Liturgie heißt es[4] :

[1] C. G. II, 56.
[2] Declaratio triginta sex quaestionum ad lectorem Venetum, art. 7.
[3] Renaudot [30], I, 42.
[4] Renaudot [30] I, S. 44.

> « Patres et fratres nostros, et reliquos, ubicumque terrarum sint, conserva nobiscum, *praesidio exercitus potestatum sanctarum:* et libera nos a telis igneis Diaboli, et ab omnibus insidiis diabolicis, et ab omni laqueo vanae gloriae. — Domine miserere. »

Auf einen Gedanken darf ich in diesem Zusammenhang noch aufmerksam machen. Wir müssen dem Evangelisten Lukas dankbar sein für die kleine Bemerkung inmitten der Leidensgeschichte des Herrn: « Da erschien ihm ein Engel vom Himmel und stärkte ihn. »[1]

Dieses schlichte Wort läßt uns deutlich erkennen, daß die Engel nicht ohne Anteilnahme das Erlöserleiden des Gottmenschen verfolgt haben. Das heilige Meßopfer ist die unblutige Erneuerung des Opfers Christi. Der historische Christus und der auf dem Altare sich opfernde Christus leidet nicht mehr und bedarf nicht des Engeltrostes. Aber der mystische Christus, die Christen, die durch ihr Leiden das Leiden Christi vollenden, bedürfen des Trostes. Wenn nun die Gläubigen mit ihrer Erden- und Seelennot zur Opferfeier kommen und all ihr Leid auf die Opferschale legen in Vereinigung mit Christi Opfer, sollte da nicht der Trostengel « vom Himmel erscheinen und sie stärken » ?

2. « *Offertur* »

Wie Christus in seinem Gnadenreichtum die Gabe Gottes an die Engel und Menschen bei der Meßfeier ist, so ist er auch die Gabe der Engel und Menschen an Gott.

Er ist das vollkommenste Opfer, « perfectissimum sacrificium »[2], das Gott dargebracht wird, Opferlamm und Opferpriester zugleich.

> « Quid tam grate offerri et suscipi possit, quam caro sacrificii nostri, corpus effectum sacerdotis nostri ? »[2]

Die Menschen bringen dieses heiligste Opfer dar zur Versöhnung mit Gott ; aber nicht nach Art der heidnischen Opfer. Die Gläubigen sind ja zu innigst mit dem Opferpriester und Opferlamm vereinigt. Christus und Christen bilden eine Einheit im mystischen Leibe Christi. Die Gläubigen sind wesenhaft in das Opfer eingeschlossen.

Wenn die Engel in der Liturgie als Opferboten erwähnt werden, so gibt Thomas dazu eine ganz besondere Erklärung. Nach der heiligen Wandlung wird in der römischen Meßfeier folgendes Gebet gesprochen :

> « Supplices te rogamus, omnipotens Deus, *jube haec perferri per manus sancti angeli tui* in sublime altare tuum in conspectu divinae majesta-

[1] Luc. 22, 43. [2] III q. 48 a. 3, ad 1. u. Augustinus, IV De Trin. 14.

tis tuae ; ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum filii tui corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione coelesti et gratia repleamur. »

Thomas sagt zu diesem Gebet [1] :

« Sacerdos non petit, neque quod species sacramentales deferantur in coelum, neque corpus Christi verum, quod ibi esse non desinit ; sed *petit hoc pro corpore mystico,* quod scilicet *in hoc sacramento significatur,* ut scilicet orationes sacerdotis, et populi angelus assistens divinis mysteriis Deo repraesentet, secundum illud Apoc. 8 : 'Ascendit fumus incensorum de oblationibus sanctorum de manu angeli.' Sublime autem altare Dei dicitur vel ipsa ecclesia triumphans, in quam transferri petimus, vel ipse Deus, cujus participationem petimus. »

Es ist eigenartig, wie Thomas all das, was die Menschen Gott anbieten, nicht zur Bereicherung und Freude Gottes dienen läßt, sondern zur Bereicherung der Menschen. Gottes Reichtum und Freude ist vollkommen, kann nicht vermehrt werden.

« Deus est omnino immutabilis. » [2]
« Deus quaerit gloriam suam non propter se, sed propter nos. » [3]

Das Opfer, das die Menschen Gott darbringen, wirkt sich im Menschen aus, im Wachsen an der Teilnahme des göttlichen Lebens. Der erhabene Opferaltar ist die triumphierende Kirche, der wir eingegliedert zu werden bitten, — oder er ist Gott selbst, dessen Teilnahme wir erflehen.

Das Gebet « Supplices » war in seinem ersten Teil ursprünglich ein Weihrauchgebet [4]. Mit « jube *haec* perferri » war also erstlich der Weihrauch, d. h. das durch den Weihrauch versinnbildete Gebet gedacht gewesen, das die Engel zu Gott tragen mögen.

In fast allen Weihrauchgebeten der Ostkirche wie auch anderer Liturgien treten die Engel als Boten zu Gott auf.

In einem Weihrauchgebet der mozarabischen Liturgie heißt es ganz deutlich [5] :

« Ascendat odor suavitatis in conspectu majestatis tuae ex hoc sublimi altari tuo *per manus angeli tui* ... »

In einem andern wird Michael als Träger der Gebete erwähnt :

« ... ut precum nostrarum portitorem Michaelem archangelum habere mereamur. » [6]

[1] III q. 83 a. 4, ad 9.
[2] I q. 9 a. 1, 2 ; q. 10 a. 2, 3 ; q. 14 a. 15 ; u. a. m.
[3] II-II q. 132 a. 1, ad 1.
[4] Lietzmann [62], S. 120.
[5] Lietzmann [62], S. 101 (n. 919).
[6] Lietzmann [62], S. 103 (n. 974).

Im römischen Weihrauchgebet ist nur von der Segnung des Weihrauchs durch die Vermittlung des Erzengels Michael die Rede :

> « Per intercessionem beati Michaelis archangeli, stantis a dextris altaris incensi . . . incensum istud dignetur Dominus bene † dicere . . . »

Wenn wir dem hl. Thomas folgen, so bedeutet der Weihrauch im Neuen Testament die Gnade Christi. Wie die Weihrauchschale den süßen Duft ausströmt, der dann das ganze Gotteshaus durchdringt, so strömt aus der Fülle des Opferpriesters Christi die Gnade in jedes Herz der anwesenden Gläubigen, und zwar durch den Dienst der Engel.

> « . . . thurificatio pertinet ad repraesentandum effectum gratiae, qua, sicut bono odore, Christus plenus fuit, secundum illud Genes. 27 : Ecce odor filii mei, sicut odor agri pleni ; et a Christo derivatur ad fideles officio ministrorum. » [1]

Die Darbringung des Opfers ist innigst verbunden mit der Danksagung und dem reinen *Engellob*, zu dem sich Engel und Menschen vereinen. Im himmlischen Kult ist nichts Gleichnishaftes, Symbolhaftes mehr, dort ist nur reine Danksagung, reines Gotteslob.

> « In illo ergo statu beatorum nihil erit figurale ad divinum cultum pertinens, sed solum gratiarum actio et vox laudis. » [2]

Dieses reine Engellob klingt in eine einzige Lobeshymne zusammen bei der heiligen Meßfeier.

Wenn wir die Sammlungen der liturgischen Texte des christlichen Orients durchblättern, so sind wir überrascht von dem dichterischen Reichtum, der uns in den Lobliedern der una societas entgegentritt.

Vor allem hat das Eucharistische Hochgebet der Meßfeier im Laufe der Jahrhunderte ein so vielgestaltiges und buntprächtiges Kleid erhalten, daß es sich wohl lohnte, all die Liturgien nach diesem poetischen Schmuck zu untersuchen. Ob der Name « Eucharistie » = « Danksagung » nicht den Namen von diesen Dankgebeten erhalten hat, in die das heilige Opfer eingebettet ist ? Ob Christus beim letzten Abendmahl die Einsetzungsworte nicht vor, nach oder zwischen den bei der jüdischen Paschafeier üblichen Dankpsalmen gesprochen hat ?

Die älteste Gestalt des Eucharistischen Hochgebetes finden wir in den Apostolischen Konstitutionen [3] :

> « Dich beten unzählige Heerscharen von Engeln, Erzengeln und himmlischen Mächten an. Die Cherubim und die sechsflügeligen Seraphim,

[1] III q. 83 a. 5, ad 2. [2] I-II q. 103 a. 3, c.
[3] VIII, 12, 27-51 ; nach LIETZMANN [62], S. 123-124.

die mit zwei Flügeln die Füße decken, mit zweien das Haupt und mit zweien fliegen, und sprechen mit tausend und abertausend Erzengeln und zehntausend und aberzehntausend Engeln, die nimmer ruhend und nimmer schweigend rufen :

(das Volk stimmt ein)

Heilig, heilig, heilig ist der Herr Sabaoth : voll ist der Himmel und die Erde seiner Herrlichkeit. Gelobt sei er in Ewigkeit. Amen. »

Wir sehen deutlich die Quelle dieses Liedes. Es ist die Berufungsvision des Propheten Isaias [1] :

« Im Todesjahre des Königs Ozias sah ich den Allmächtigen auf einem hohen Throne sitzen. Seine Schleppe füllte den Tempel. Seraphe standen vor ihm, ein jeder hatte sechs Flügel. Mit zweien hielt er sein Antlitz bedeckt, mit zweien seine Füße, und mit zweien hielt er sich schwebend. Einer rief dem andern zu :

Heilig, heilig, heilig
ist der Herr der Heerscharen !
Die ganze Erde ist voll seiner Herrlichkeit. »

Neben dieser Quelle bieten für das Eucharistische Hochgebet, besonders in seiner späteren Entwicklung und Umwandlung, zwei Gebete aus dem palästinensischen und hellenistischen Judentum eine Vorlage, — eines aus der Baruchapokalypse und eines aus dem 4. Esrabuch.

In der Baruchapokalypse finden wir Ausdrücke, die später in vielen Präfationen wiederkehren :

« Heere » : vgl. oben : Ap. Konst. 12, 27,
Renaudot : II, 5, 146, 155, 235, 255, 358, 372, 510 (exercitus, militiae, legio).
« ungezählte » : Ap. Konst. 12, 27,
Renaudot : II, 10, 135, 188, 243, 255, 301, 358, 391.
« stehend » : (auch bei Dan. 7, 10),
Brightman : 84, 175, 231, 322,
Renaudot : II, 10, 171, 243, 387, 358, 448.
« Lebewesen » : Brightman : 131, 175,
Renaudot : II, 158.
« Im Kreise » : (auch Is. 6, 2).
Revue Bénédictine XXV, 45,
Renaudot I, 64, 91.
« aus Feuerflammen » : (auch Ps. 103, 4),
Brightman : 284,
Renaudot : II, 183, 235, 261, 287, 358, 372, 400, 457, 570.

[1] Is. 6, 1-3.

Im 4. Esrabuch sind vor den Worten, wie sie oben aus den Apostolischen Konstitutionen angeführt werden, die Großtaten Gottes erwähnt, die wir in vielen Präfationen wiederfinden.

Im Morgenland wurde die Präfation von feierlichen Ausrufen des Diakon eingeleitet, begleitet und umrahmt, die auf den Ernst dieses Augenblickes, da Engel und Menschen dem höchsten Gott ihr Lob darbringen, aufmerksam machen :

« Qui sedetis surgite ! »
« Ad Orientem aspicite ! »
« Attendamus ! »
u. a. m.

So heißt es z. B. in der Gregorius-Liturgie [1] :

« Diaconus : Qui sedetis surgite !
Sacerdos : Aeterne Domine, Deus verus de Deo vero, qui ostendisti nobis lumen Patris, qui largitus es nobis cognitionem veritatis spiritus sancti ; qui manifestasti nobis mysterium hoc magnum vitae : *qui constituisti chorum incorporeorum inter homines : qui dedisti eis qui sunt super terram, canticum Seraphim, suscipe voces nostras, cum vocibus eorum qui sunt invisibiles. Connumera nos inter Potestates coelestes, ut dicamus cum illis,* abjicientes omnes cogitationes absurdas et inutiles, clamemus idem quod illi dicunt incessabili voce, atque ore indesinenti, benedicamus magnitudinem tuam.
Diaconus : Ad Orientem aspicite !
Sacerdos : Tu es enim cui assistunt Cherubim et Seraphim ... clamantes et dicentes :
Diaconus : Attendamus !
Sacerdos : Sanctus.
Populus : Sanctus, Sanctus, Sanctus ... »

In einer Präfation der Jakobusliturgie stimmt der ganze Kosmos, Sonne, Mond, der Chor der Sterne, Land und Meer, in den Jubel der una societas ein [2] :

« . . . τῷ πάντων Θεῷ καὶ Δεσπότῃ, ὃν ὑμνοῦσιν οἱ οὐρανοὶ καὶ οἱ οὐρανοὶ τῶν οὐρανῶν καὶ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν ἡ ἥλιος τε καὶ σελήνη καὶ πᾶς ὁ τῶν ἄστρων χόρος, γῆ, θάλασσα καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς.
Ἱερουσαλὴμ ἡ ἐπουράνιος πανήγυρις ἐκκλησία πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν αὐτοῖς οὐρανοῖς, πνεύματα δικαίων καὶ προφητῶν, ψυχαὶ μαρτύρων καὶ ἀποστόλων, ἄγγελοι ἀρχάγγελοι θρόνοι κυριότητες ἀρχαὶ τε καὶ ἐξουσίαι καὶ δυνάμεις φοβεραί, χερουβὶμ τὰ πολυόματα καὶ τὰ ἑξαπτέρυγα σεραφὶμ ἃ ταῖς μεν δυσὶ πτέρυξι κατακαλύπτει τὰ πρόσωπα ἑαυτῶν, ταῖς δὲ δυσὶ τοὺς πόδας καὶ ταῖς δυσὶν ἱπτάμενα κέκραγεν ἕτερος πρὸς τὸν ἕτερον ἀκαταπαύστοις στόμασιν, ἀσιγήτοις δοξολογίαις [ἐκφώνησις] τὸν

[1] Renaudot [30], I, S. 28. [2] Brightman [26], S. 50.

ἐκινίκιον ὕμνον τῆς μεγαλοπρεκοῦς σου δόξης λαμπρᾷ τῇ φονῇ ᾄδοντα βοῶντα δοξολογοῦντα κεκράγοντα καὶ λέγοντα [ὁ λαός] Ἅγιος Ἅγιος Ἅγιος Κύριε σαβαώθ.»

Auch die Bücher der abendländischen Riten bieten eine abwechslungsreiche Fülle von Präfationstexten. Wie sich hier mit jeder Messe die Gebetstexte wandeln, so hat auch in weiten Gebieten jede Messe normalerweise ihre eigene Präfation. Wie in den abendländischen Messen die Gebete dem Festinhalt des Tages angepaßt sind, so wurden die Präfationen mit biblischen und traditionellen Schilderungen gefüllt. In Rom ist allmählich die wachsende Tendenz auf Verminderung der individuellen Präfationen durchgedrungen. Während im Leonianum die meisten Messen noch ihre eigene Präfation haben (267), bietet das Gelasianum nur 54. Das Gregorianum hat diese Zahl auf 10 reduziert, die sich heute wieder auf 15 erhöht hat.

Die Normalpräfation der heutigen römischen Messe hat lediglich zum Inhalt die feierliche Aufforderung zum Dank und Gotteslob im Verein mit den himmlischen Chören :

S. : Dominus vobiscum.
M. : Et cum spiritu tuo.
S. : Sursum corda.
M. : Habemus ad Dominum.
S. : Gratias agamus Domino Deo nostro.
M. : Dignum et justum est.
S. : Vere dignum et justum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere : Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus : per Christum, Dominum nostrum. Per quem majestatem tuam laudant Angeli, adorant Dominationes, tremunt Potestates. Coeli coelorumque Virtutes ac beata Seraphim socia exultatione concelebrant. *Cum quibus et nostras voces ut admitti jubeas*, deprecamur, supplici confessione dicentes :
M. : Sanctus, Sanctus, Sanctus,
Dominus Deus Sabaoth.
Pleni sunt coeli et terra gloria tua.
Hosanna in excelsis.
Benedictus, qui venit in nomine Domini.
Hosanna in excelsis.

In den Präfationen, besonders denen des Morgenlandes, findet das Engellob die buntesten schmückenden Beiwörter : « sagen », « schreien », « mit unermüdetem Munde », « tönend », « singend », « in Wort und Gesang verströmend » usw.

All diese Ausdrücke sollen die Kraft und Innigkeit der Engelsprache betonen.

Die Sprache ist in ihrem Wesen nichts anderes als die Kundgabe von Gedanken und Wünschen.

Von der Engelsprache sagt Thomas schlicht und nüchtern [1] :

> « Quamvis non habeant linguam corpoream, per similitudinem tamen lingua in eis dici potest vis, qua manifestant aliis (et Deo), quod habent in mente. »

Die Präfation hat in den Missalien des Mittelalters eine reiche künstlerische Ausstattung erfahren, in der die Engelwelt nicht vergessen wird, von den einfachen Veredignum-Zeichen ᵈV, VD, VD̸, ⱯD̶ bis zu den prächtigen Majestas-Domini-Bildern [2].

Johannes Beleth, ein berühmter Rektor der Pariser Universität im 12. Jahrhundert, sucht das Veredignum-Zeichen VD̸ symbolisch zu erklären [3] :

> « ... Quod quidem non sine causa factum est : Per Delta enim circulariter clausum divina figuratur natura, quae nec principium nec finem habuit, per V exprimitur humana Christi natura, quae principium in virgine habuit, sed fine carebit. At vere *tractulus* in medio utramque partem conjungens, crux est, per quam humana sociantur divinis. »

Ein Zeitgenosse des hl. Thomas, Wilhelm Durandus, sagt zu diesen Veredignum-Zeichen folgendes [4] :

> « Ideo ergo haec figura in praefationis principio ponitur, quia per mysterium unionis et dominicae passionis *pacificantur homines angelis* et sociantur humana divinis in praeconia Salvatoris. »

Aus dem Veredignum-Zeichen ⱯD̶ haben sich die Majestas-Domini-Bilder entwickelt, — ähnlich wie aus dem Te-igitur-Zeichen das Kanonbild.

Das älteste Beispiel bietet der Cod. 1141 der Pariser Bibliothek aus der Mitte des 9. Jahrhunderts. Hier findet sich der ganze Reichtum der karolingischen Majestasbilder. Fünf Ordnungen der seligen Geister umgeben den Thron Gottes [5].

[1] In 1 Cor. 13, 1.

[2] Ebner Adalbert, Quellen und Forschungen des Missale Romanum im Mittelalter, Freiburg 1896, S. 432-443.

[3] Explicatio divinorum officiorum, c. 44, ed. Lugdun. 1562, vol. 509 b ; nach Ebner [86].

[4] Rationale divinorum officiorum IV, c. 33, § 1 ; ed. Lugdun. 1562, vol. 146 ; nach Ebner [86].

[5] Ebner [86], S. 438.

Engel und Menschen haben ein gemeinsames Ziel, die fruitio divina, und sind bei der Meßfeier zur gemeinsamen Aufgabe vereint.

In jeder Gemeinschaft richtet sich vom Ziel her die Ein- und Unterordnung der einzelnen Gemeinschaftsglieder.

Im folgenden § 2 wollen wir diese Ordnung betrachten.

§ 2. Harmonie und Ordnung

1. In se

Über die Anzahl der bei der Meßfeier uns zugesellten Engel wissen wir nichts. Wenn in den verschiedenen Gebeten der Liturgie von tausend und abertausend lobenden und singenden Engeln die Rede ist, so scheint damit hingedeutet zu sein, daß nicht wenige Engel zugegen sind.

> « Angeli, secundum quod sunt immateriales substantiae, in quadam multitudine maxima sunt, omnem materialem multitudinem excedentes. » [1]

Trotz der multitudo maxima herrscht in den anwesenden Engelheeren eine Ordnung und Harmonie von herrlichster Schönheit. Wenn schon das Wesen der Engel für uns Menschen ein undurchdringliches Geheimnis ist, um wieviel mehr die Harmonie und Ordnung in der Engelwelt.

Die heiligen Väter stellten die Ordnungen der Engel nach Namen und Anzahl aus den Bibelstellen zusammen. Die mittelalterlichen Theologen, die alles vernunftgemäß zu durchdringen suchten, haben auch für die Engelordnungen Systeme geschaffen.

Es ist schon wahr, daß mit jeder Systematisierung göttlicher Dinge, trotz aller Klärung, eine Begrenzung und Einengung geschaffen wird ; aber die Gedanken über die Engelordnungen sind doch von besonderem Reiz. Wir gehen auch deswegen darauf ein, weil in den liturgischen Gebeten immer wieder die verschiedenen Chöre der Engel genannt werden [2].

Die Harmoniegesetze in der Engelwelt sind die Gesetze der Erkenntnis und des Willens in der natürlichen und übernatürlichen Ebene, — « gradus cognitionis rerum », « diversa officia ».

> « In angelis tres hierarchiae distinguuntur [3], ... secundum gradus cognitionis rerum.
> Possunt enim rationes rerum, de quibus angeli illuminantur considerari tripliciter :

[1] I q. 50 a. 3, c. [2] Vgl. Eph. 1, 21 ; Col. 1, 16. [3] I q. 108 a. 1, c.

Primo quidem, secundum quod procedunt a primo principio universali, quod est Deus : et iste modus convenit primae hierarchiae, quae immediate ad Deum extenditur, et quasi in vestibulis Dei collocatur. Secundo vero, prout hujusmodi rationes dependent ab universalibus causis creatis, quae jam aliquo modo multiplicantur : et hic modus convenit secundae hierarchiae.
Tertio autem modo, secundum quod hujusmodi rationes applicantur singulis rebus, et prout dependent a propriis causis : et hic modus convenit infimae hierarchiae. »

Weiterhin besteht jede Hierarchie wieder aus drei Ordnungen :

« Secundum diversos actus et officia : et omnis ista diversitas ad tria reducitur [1], scilicet ad summum, medium et infimum ; et propter hoc in qualibet hierarchia Dionys. (Coel. Hier. 7 ; 8 ; 9) ponit tres ordines, nempe Seraphim, Cherubim et Thronorum in prima ; Dominationum, Virtutum et Potestatum in secunda ; Principatuum, Archangelorum et Angelorum in tertia. »

In einer Präfation der Liturgie des Patriarchen Ignatius von Antiochien, des « Sohnes des Wahib », klingt diese ganze Harmonie und Ordnung der Engelwelt wieder [2] :

« Angeli Deo ministrant
illuminati mediantibus Archangelis.
Archangeli Deo jubilant
illustrati mediantibus Principatibus.
Principatus Deum honorant
irradiati radiis Dei naturae mediantibus Potestatibus.
Potestates Deum celebrant
incensi flamma fortitudinis Dei mediantibus Thronis.
Throni Deum exaltant
inflammati igne divinitatis mediantibus Dominationibus.
Dominationes Deum laudant
incensi ardore potestatis Dei mediantibus Virtutibus.
Virtutes hymnibus venerant
impleti timore Dei mediantibus Cherubim.
Cherubim benedicunt Deo
afflati fulgore majestatis mediantibus Seraphim.
Seraphim sanctificant Deum
illuminati, nullo intermedio, ab ipso sanctuario sedis gloriae Dei. »

Die Ausdrücke « illuminati », « illustrati », « incensi », « inflammati » usw. weisen deutlich auf eine Mitteilung und Kundgebung hin, also auf eine

[1] I q. 108 a. 2, c. [2] RENAUDOT [30], II, S. 529.

Art Sprache, eine Kraft, durch welche die Engel einander kundtun, was sie im Geiste bewegt. Bei Thomas findet dieser Gedankenaustausch der Engel in Bezug auf ihre gegenseitige Ein- und Unterordnung liebevolle Erwähnung in seinem Kommentar zum 1. Korintherbrief[1]:

> « Est autem sciendum, quod in cognitione mentis angelicae aliquid est, de quo superiores Angeli non loquuntur inferioribus, neque e converso, scilicet ipsa divina essentia quam omnes immediate vident, Deo se omnibus monstrante.
>
> Aliquid autem est in cognitione mentis Angelicae, de quo superiores loquuntur inferioribus, sed non e converso. Et hujusmodi sunt divinae providentiae mysteria, quorum plura cognoscunt in ipso Deo superiores, qui clarius eum vident quam inferiores : unde superiores de huiusmodi inferiores instruunt vel illuminant, quod locutio potest dici.
>
> Aliquid vero est in cognitione mentis Angelicae, de quo superiores loquuntur inferioribus, et e converso : et hujusmodi sunt occulta cordium quae ex libero arbitrio dependent, quae soli Deo patent. Fit autem hujusmodi manifestatio, dum inferior angelus superiori loquitur, non per illuminationem, sed per quemdam significationis modum. Est enim in quolibet Angelo aliquid quod naturaliter ab altero Angelo cognoscitur. Dum ergo id quod est naturaliter notum proponitur ut signum ejus quod est ignotum, manifestatur, dicitur locutio ad similitudinem hominum, qui occulta cordium manifestant aliis per voces sensibiles, aut per quodcumque aliud corporale exterius apparens. Unde et ea, quae sunt in angelis naturaliter nota, inquantum assumuntur ad manifestationem occultorum, dicuntur signa vel nutus. »[2]

Erkennen, Wünschen und Wollen, Mitteilung und Anteilnahme sind die Beziehungen innerhalb der Engelordnungen. In diesen Strom sind die Menschen eingegliedert auf Grund der Teilnahme- und Teilgabefähigkeit ihres Erkennens und Wollens, und zwar hauptsächlich in der übernatürlichen Ebene des Glaubens, Hoffens und Liebens. Im persönlichen Fortschreiten auf diesem Wege, d. h. also auf dem Wege der Gnade, kann der Mensch Engelähnlichkeit erreichen, — bis zum Grade der verschiedenen Engelordnungen. Er kann also in gewisser Weise in eine Engelordnung aufgenommen werden, wie Thomas sagt ; selbstverständlich nicht in dem Sinne, daß er seine Menschennatur aufgibt. Es könnte sich höchstens um eine Eingliederung handeln, die jedoch von einer unvorstellbaren Innigkeit ist.

> « Per donum gratiae homines mereri possunt tantam gloriam, ut angelis aequentur secundum singulos angelorum gradus, quod est homines ad ordines angelorum assumi. »[3]

[1] In 1 Cor. 13, 1. [2] Vgl. auch I q. 107. [3] I q. 108 a. 8, c.

Wir können bei der Betrachtung der Harmonie in der una societas noch einen Lieblingsgedanken des Aquinaten in Erwägung ziehen :

> « *Omnia* existentia sunt plena omni harmonia divina, id est perfecta consonantia seu ordine a Deo. »[1]

Der Geistesgewaltige schaut hier hinein in die ewig weisheitsvoll planende Sorge Gottes, der das ganze All anvertraut ist.

> « Ad curam duo pertinent, scilicet
> ratio ordinis, quae dicitur providentia, et executio ordinis, quae dicitur gubernatio, quorum primum est aeternum, secundum temporale. »[2]

Der ewige harmonische Ordnungsplan Gottes, die Vorsehung, bedient sich bei der zeitlichen Abwicklung vieler harmonisch ein- und untergeordneter Hilfskräfte.

> « Quantum autem ad secundum, sunt aliqua media divinae providentiae, quia *inferiora gubernat per superiora*, non propter defectum suae virtutis, sed propter abundantiam suae bonitatis ; ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet. »[3]

Durch die ganze Symphonie der Schöpfung, durch die Harmonie der Zweitursachen, — wenn wir das Bild des hl. Thomas von der harmonia und consonantia beibehalten wollen, tönt eindringlich laut eine Grundmelodie : Das Wirken der Geisteswelt. Diese Grundmelodie schwingt hinein bis ins kleinste Verströmen der Schöpfung, bis ins kleinste Werden und Vergehen :

> « *Angeli sunt causa omnium, quae naturaliter generantur et corrumpuntur in hoc mundo.* »[4]

Wie aus einer Sonne, licht- und glutgeballt, Licht und Glut ausströmen, eine Welle gedrängt von der andern, die spätere empfangend und bestimmt durch ihre Vorgängerin, fast unzeitlich, — so strömen aus der ewigen Sonne Gott Erkenntnislicht und Liebesglut hinab bis in die kleinsten Winkel des Alls, das Geringere empfangend und bestimmt durch das Höhere, — alles eingetaucht in eine leuchtende Harmonie.

Das höchste Harmoniegesetz des Alls aber ist der Ewige Plan, der Logos, der in allem wirkt und webt.

> « *Verbum* non solum est id, per quod fit dispositio, sed *est ipsa Patris dispositio* de rebus creandis. »[5]

[1] De Div. Nom. I, 1. 2. [2] I q. 22 a. 1, ad 2. [3] I q. 22 a. 3.
[4] Declaratio triginta sex quaestionum ad lectorem Venetum, art. 8.
[5] De Veritate q. 4 a. 5, ad 6.

2. Per speculum: — « *Concives civitatis coelestis* »[1]

Um die Ordnung und Harmonie in der una societas angelorum et hominum näherhin zu beleuchten, benutzt Thomas die drei Bilder der drei vollkommenen Gemeinschaften: Hausgemeinschaft, Stadtgemeinschaft, Reichsgemeinschaft.

> « Triplex est communitas: domus sive familiae, civitatis et regni. Domus est communitas consistens ex his per quos fiunt communes actus.
> Communitas civitatis omnia continet, quae ad vitam hominis sunt necessaria: unde est perfecta communitas quantum ad mere necessaria.
> Tertia communitas est regni, quae est communitas consummationis...[1] »

Wenn ich sagte « drei Bilder », so sind damit nicht « Vorbilder » für die una civitas angelorum et hominum gemeint. Das Verhältnis ist vielmehr umgekehrt: Die una civitas ist Vorbild aller irdischen Gemeinschaften; letztere sind nur « Nach- und Abbilder ». Die drei Namen reichen in keiner Weise an die Wirklichkeit dieses überragenden Gebildes der Ordnung und Harmonie heran.

Sagen wir « Hausgemeinschaft » der Engel und Menschen bei der Meßfeier, so ist damit die Innigkeit des Zusammenhanges der einzelnen Familienmitglieder Engel und Menschen nur angedeutet, aber lange nicht getroffen. Wenn wir sagen « Stadt- und Reichsgemeinschaft », so sehen wir in diesem Bild nur einen Schatten von dem bunten Reichtum und der Ordnung der una societas. Immerhin aber wäre es fruchtbar für unsere Erkenntnis, diese drei Bilder auszubeuten. Sie sind wie Spiegelbilder, die uns viel Schönes zu sagen haben über das Vor- und Urbild. — Es mag hier genügen, die vollkommenste der drei Gemeinschaften, die societas regni, ins Auge zu fassen, nicht systematisch und ausführlich; wir wollen nur einiges stichwortweise andeuten.

« Rex »

Christus ist der wahre und einzige König des Alls, « vor dem sich alle Knie beugen, *im Himmel*, auf Erden und unter der Erde »[2]; nicht nur als Gott, sondern auch als Mensch, — « Rex et Sacerdos », — wie in alten, vergangenen Königreichen.

> « Christus, qui fuit verus Rex et Sacerdos, et verus Monarcha: unde post resurrectionem suam apparens discipulis suis dixit: Data est mihi omnis potestas *in coelo* et in terra,

[1] In Matth. 18, 10. [2] Phil. 2, 10.

> quod quidem ad *humanitatem* oportet referre secundum Augustinum et Hieronymum, quia de divinitate nulli est dubium quia semper habuerit. »[1]

Auch bei der Meßfeier tritt Christus nicht nur als Sacerdos, sondern auch als Rex der una civitas auf.

Ergreifend ist ein Gebet aus der Liturgie der Apostel Adaeus und Maris. Der Priester betet es leise bei der Meßfeier[2]:

> « *Vae mihi*, vae mihi, qui obstupui, quia vir pollutus labiis ego sum et inter populum pollutis labiis habito, et *Regem Dominum potentem viderunt oculi mei.*
> Quam terribilis est hodie locus iste; non est hic aliud nisi domus Dei et porta coeli, quia oculo ad oculum visus es, Domine. Nunc vero adsit nobiscum gratia tua, Domine, purga immunditias nostras, et sanctifica labia nostra.
> *Junge voces tenuitatis nostrae cum sanctificatione Seraphim et Archangelorum. Gloria miserationibus tuis, quia terrenos sociasti cum spiritualibus.* »

«Victoria»

Christus ist der wahre Verteidiger seines Reiches. Seine Reichsgründung beruht auf dem größten Sieg über den größten Feind seit aller Geschichte.

Die Meßfeier ist die dauernde Siegesfeier, an der Engel und Menschen teilnehmen.

> « Et sicut consuetudo erat apud antiquos quod quando aliqui *victoriam* habebant, venerabantur; ita hic *celebratur triumphus Christi ab Angelis;* unde: 'Et ecce Angeli accesserunt et ministrabant ei'. Non dicit descenderunt, quia semper cum eo erant. »[3]

Thomas sagt dies zwar über den Sieg bei der Versuchung des Herrn in der Wüste, aber es gilt in gleicher Weise und in weit höherem Maße vom Endsieg des Königs beim Kreuzopfer, das seine Vergegenwärtigung und Vollendung im Meßopfer findet.

«Justitia»

Der heilige Opferraum ist eine Gerichtsstätte.

Daß Christi Opfertod ein wirklicher Sühneakt im Angesicht der Gerechtigkeit Gottes ist, betonen die Herausgeber der Thomaswerke

[1] De regno ad regem Cypri, III, c. 12.
[2] Renaudot[30], I, S. 590.
[3] In Matth. 4, 6.

De Rubeis, Billuart u. a. in einer Anmerkung zu III q. 48 a. 4 (Utrum passio Christi operata sit nostram salutem per modum redemptionis) :

> « Juxta thomistas, Christus pro nobis satisfecit
> *ex toto rigore justitiae et ad apices juris,*
> et haec sententia communis est. [1] »

Die Gerichtssätte aber ist von unendlicher Barmherzigkeit durchdrungen. Der König und Richter nimmt selbst die ganze Schuld der Menschheit und jedes Einzelmenschen auf sich. Beim heiligen Opfer verdrängt die Liebe die Strenge des gerechten Richters.

> « Christus autem, ex charitate et obedientia patiendo, majus aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis. »
> « Passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis ! » [2]

Die ganze Wirkung des Sühneopfers Christi fließt beim heiligen Meßopfer den Gläubigen zu.

> « Effectum, quem passio Christi fecit in mundo, hoc sacramentum facit in homine. » [3]

« Cura » — « Lex »

Die einzige Sorge, die der Opferpriester und König Christus bei der Meßfeier hat, ist das Wohl seiner una civitas. Der hl. Thomas, der nicht ein weltfremder Mönch war, hat ein köstliches Büchlein « De regimine Principum » geschrieben. Die Ausführungen über die Aufgaben des Königs zeigen einen Weitblick und eine praktische Klugheit, wie man sie heute zuweilen vergebens sucht. Er denkt auch an das Kleinste, z. B. Wahl des Territoriums, Plätze für die Städte, Lieblichkeit der Gegend (reich an Bäumen, Anmut der Wälder, nahe Berge), Regelung der Produktion und des Überflusses. — Es wäre von dichterischem Reiz, all diese kleinen Sorgen des weltlichen Königs in Parallele zu bringen mit den Sorgen des Königs der Engel und Menschen.

Das höchste Gesetz des Königs aber ist die Liebe.

In einer Predigt über die Engel sagt Bossuet :

> « Da aber die Menschen so gut wie die Engel geschaffen sind, um Gott zu genießen, so bilden sie auch zusammen ein Volk und ein Reich.

[1] ed. Marietti, Aug. Taur. 1888, Bd. 4, S. 710.
[2] III q. 48 a. 2, c.
[3] III q. 79 a. 1, c.

In diesem Reich beten alle denselben Fürsten an, lassen sich alle von demselben Gesetze leiten, dem Gesetz der Liebe. Die Liebe ist das Gesetz der himmlischen Geister und das Gesetz der sterblichen Menschen. Vom Himmel ergießt sich die Liebe über die Erde und bildet aus den Bewohnern des Himmels und der Erde eine einzige heilige Gemeinschaft. »[1]

«Pax»

Die höchste Sorge des Königs ist letztlich die Fruitio divina, «ad quem ordinantur et homines et angeli»[2], der ewige Friede. Jetzt in der Zeit ist es die Eingliederung und das vollkommene Hineinwachsen in das Friedensreich.

« Ultimum quod attenditur est pax. Unde philosophus :
'Sicut medicus ad sanitatem, sic defensor rei publicae ad pacem., »[3]
« Omnia pacem appetunt. »[4]
« Inquantum omne appetens appetit tranquille, et sine impedimento pervenire ad id quod appetit ; in quo consistit ratio pacis, quam August. (19, 13) definit tranquillitatem ordinis. »[5]

Die Meßfeier ist die wahre Friedensfeier des wahren Friedensfürsten und seines Volkes, der Engel und der Menschen.

In der römischen Meßfeier finden wir viele schöne Gebete um den Frieden. Doch alle diese Gebete werden weit übertroffen an rührender Innigkeit und ernster Frische von den Friedensgebeten der orientalischen Opferfeiern. Diese Feiern beginnen gewöhnlich mit dem Friedenskuß.

In der Jakobusliturgie z. B. spricht der Diakon zu Beginn der Opferfeier vor dem Friedenskuß feierlich zum Volk[6]:

« Date pacem unusquisque proximo suo, in caritate et fide, quae Deo accepta sint. Vade in pace.
Sacerdos praeclare :
Stemus decenter orantes, stemus cum timore et tremore, stemus cum modestia et sanctitate : quia ecce oblatio infertur, et majestas exoritur. Januae coeli aperiuntur, et Spiritus Sanctus descendit super haec mysteria sancta, et illabitur. In loco timoris et tremoris consistemus, et *cum Cherubim et Seraphim circumstemus. Fratres et socii Vigilum et Angelorum facti sumus*, et *ministerium ignis et spiritus cum illis operamur* . . . »

[1] Nach PESCH CHR., Die heiligen Schutzengel. Freiburg 1917, S. 345.
[2] III q. 8 a. 4, c. ; C. G. III, 130.
[3] In Matth. 12, 25.
[4] AUGUSTINUS, De Civitate Dei 19, 12.
[5] II-II q. 29 a. 2, c.
[6] RENAUDOT [30], II, S. 30.

In der Liturgie des hl. Gregor heißt es in dem Gebet des Friedenskusses an einer Stelle[1]:

« ... *Conciliasti terrenos cum coelestibus, et fecisti de duobus unum.* »

Engel und Menschen bilden durch das gemeinsame Ziel der fruitio divina eine einzige Gemeinschaft, von wunderbarer Ordnung und Harmonie.

Die Verwirklichung dieses Zieles geschieht im höchsten Maße bei der heiligen Meßfeier, an der Engel und Menschen in einer einzigen Aufgaben- und Interessengemeinschaft teilnehmen.

III. « MEMBRA »

Una est vita et unus est cibus Angelorum et hominum

§ 1. Vita

« *Corpus ecclesiae mysticum non solum consistit ex hominibus, sed etiam ex angelis: totius autem hujus multitudinis Christus est caput:* quia propinquius se habet ad Deum, et perfectius participat dona ipsius, non solum quam homines, sed etiam quam angeli : et de ejus influentia non solum homines recipiunt, sed etiam angeli. »[2]

Der « engelgleiche Lehrer » berührt mit diesem Satz das Zarteste, zugleich aber auch das Gewaltigste und Wuchtigste, das Engel und Menschen eint. Es ist das gemeinsame göttliche Leben, das Engel und Menschen durchpulst. Dieses ist das innigste Band der Einheit, — die übernatürliche Wesensform der una societas. Das Bild Leib ist nur ein finsteres Nachbild der leuchtenden Wirklichkeit. Thomas will mit Paulus dieses sagen : Wie der Leib des Menschen ein geschlossenes Ganzes bildet durch das Leben der Seele, so bilden Engel und Menschen eine Lebens- und Leibeseinheit durch das Leben Gottes, an dem Engel und Menschen teilnehmen in der Gnade und Glorie.

« Gratia est *participatio divinae naturae.* »[3]
« Quicumque habet gratiam gratum facientem, efficitur *filius Dei.* »[4]
« Est quaedam vita carnalis, qua communiter omnia vivunt :
... Est et *vita spiritualis,* qua homo *conformatur Deo et spiritibus sanctis.* »[5]

[1] Renaudot[30], II, S. 492.
[2] III q. 8 a. 4, c.
[3] I-II q. 110-114 ; II-II q. 19 a. 7, c. ; III q. 2 a. 10.
[4] In Joa. 1, 5.
[5] In Joa. 3, 1.

Um einen Gradmesser für die Innigkeit der Lebensgemeinschaft Engel — Menschen zu finden, dürfen wir nicht nach unten hinabsteigen zum Leib. Wir müssen nach oben hinaufsteigen und bei Gott anfragen.

Wir merken ja aus dem Suchen des Völkerapostels nach Vergleichen und Bildern, wie er sich abmüht, das Leben Gottes in der Menschenseele klarzumachen. Er versucht es mit dem bautechnischen Vergleich [1]: « Christus ist der Eckstein. In ihm ist der ganze Bau zusammengefügt und wächst empor zu einem heiligen Tempel im Herrn. »; — dem gartentechnischen Vergleich [2]: « Faßt Wurzel und baut euch auf ihm auf! » in enger Anlehnung an das von Christus selbst benutzte und erklärte Bild vom Weinstock und den Reben; — dem biologischen Vergleich [3]: « Wir alle sind durch die Taufe in einem Geist zu einem Leib geworden. » Die große Wirklichkeit, daß Engel und Menschen Gottessöhne sind, nicht der Natur nach, wie Christus, aber der Teilgabe nach, — Engel und Mensch vom gleichen göttlichen Leben beseelt, diese Tatsache kann ein irdisches Bild nicht allseitig und tief genug deuten.

> « Nomen Filius Dei est in Christo essentialiter et per naturam, in Angelis per quandam participationem. Christus quod Filius sit, habet ex origine, Angeli autem ex dono gratiae. » [4]

« Bruder Tobias » redete einst ein Engel einen Menschen an [5]. Das Sein Gottes, an dem Engel und Menschen teilnehmen, ist in Wirklichkeit Leben, ja *das* Leben. Leben ist dort, wo etwas sich aus sich selbst bewegt, aus sich selbst wirkt.

> « Vita maxime proprie in Deo est. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod, cum vivere dicantur aliqua, secundum quod operantur ex seipsis, et non quasi ab aliis mota, quanto perfectius competit hoc alicui, tanto perfectius in eo invenitur vita ...
> Perfectior modus vivendi est eorum, quae habent intellectum: haec enim perfectius movent seipsa ...
> Illud igitur, cujus sua natura ipsum intelligere, et cui id, quod naturaliter habet, non determinatur ab alio, hoc est, quod obtinet summum gradum vitae; tale autem est Deus: unde *in Deo maxime est vita.* » [6]

Das eine göttliche Leben ist dreifach einheitlich in der Dreiheit realer Beziehungen.

[1] Eph. 2, 21; 1 Cor. 3, 9; 2 Cor. 6, 16.
[2] Col. 2, 7; Röm. 11, 24; Jo. 15, 1-6.
[3] 1 Cor. 12, 12-27; Röm. 12, 4; 1 Cor. 6, 15; Eph. 1, 23; Col. 1, 18; 3, 15.
[4] In Hebr. Prologus. [5] Tob. 11, 2. [6] I q. 18 a. 3, c.

Der Vater ist ohne Ursprung. In seinem Geiste erkennt er sich. Das Erkenntnisbild, in dem er sich und alles, was irgendwie wirklich und möglich ist, — « Imago », « Verbum », « Dispositio », konstituiert eine eigene Person, den eingeborenen Sohn des Vaters. Vater und Sohn begegnen sich in unendlicher Liebe. Dieser Liebeshauch, das einigende Liebesband, — « Spiritus », « Donum », « Vinculum », konstituiert die dritte göttliche Person, den Heiligen Geist [1].

Den Ring dieses innergöttlichen stetigen Kreislaufes des Erkennens und Liebens und des damit verbundenen unendlichen Glückes und Genusses, — des innergöttlichen Lebens, wollte Gott in seiner Güte durchbrechen. Er hat es getan. Engel und Menschen sind eingegliedert in das göttliche Erkennen und Lieben und den ewigen Genuß dieses Lebens.

Der göttliche Lebensstrom erreicht bei der hl. Meßfeier in unserm geeinten Leib Engel — Mensch seine höchste Wucht und Kraft, wird zu einer brausenden Flut, die durch alle Glieder dringt. Einen schüchternen Blick in die Teilgabe und Teilnahme dieses ruhelosen Strömens hatten wir bereits im vorigen Kapitel versucht.

« Hoc sacramentum est gratia super gratiam, quasi cumulum continens gratiarum ...
Confert gratiam conjunctionis omnium Christi membrorum. » [2]

§ 2. Cibus

« Ecce panis Angelorum
Factus cibus viatorum :
Vere panis filiorum
Non mittendus canibus. » [3]

Engel und Menschen genießen dieselbe Speise.

Die Kultgemeinschaft, die wir als innigste Lebensgemeinschaft kennengelernt haben, schauen wir hier als intimste Tischgemeinschaft.

« O mensa immensa stupendis plena prodigiis ! » [4]

Das Lebensbrot, das wir Menschen bei der Meßfeier genießen, ist ursprünglich und eigentlich jene Nahrung, durch welche die Engel im Himmel leben.

[1] I q. 27-43.
[2] Summa de Sacramento Eucharistiae, dist. 1, tract. 1, c. 5.
[3] Officium Corporis Christi, Sequentia.
[4] Sermo Sti. Thomae de festo Corporis Christi, habitus in Consistorio Pleno.

« Sumptio Christi sub hoc sacramento ordinatur ad finem, ad fruitionem patriae, eo modo quo angeli eo fruuntur ; et quia ea quae sunt ad finem, derivantur a fine, inde est quod ista manducatio Christi, qua eum sumimus sub sacramento, quodammodo derivatur ab illa manducatione, qua angeli fruuntur Christo in patria ; et ideo dicitur homo manducare panem angelorum, quia *primo, et principaliter est angelorum*, qui eo fruuntur *specie propria ; secundario autem est hominum*, qui Christum *sub sacramento* accipiunt. » [1]

Das Leben der Engel wird erhalten, genährt und erfrischt durch die beseligende Anschauung Gottes ; lichte Gottschau und glühende Gottesliebe, Teilnahme am Erkennen und Wollen Gottes, ist die genußbringende und berauschende Nahrung der Engel.

« Ich genieße eine unsichtbare Speise, die von den Menschen nicht gesehen werden kann », sagte der Engel zu Tobias. [2]

Dieselbe Speise also wird uns bei der Meßfeier gereicht.

« Dixit ergo eis Jesus : *Ego sum panis vitae :*
nam sicut supra dictum est, verbum sapientiae est specialis cibus mentis, quia eo mens sustentatur. Eccl. XIV. 3 :
Cibavit illum pane vitae et intellectus . . .
Panis spiritualis ita vivificat quod dat vitam :
nam anima incipit vivere per hoc quod adhaeret verbo Dei. . . . Hoc autem quod dicit, scilicet : Qui venit et qui credit, non esuriet nec sitiet, non differunt, secundum Augustinum : quia idem est venire ad eum, et credere in eum ; quia ad Deum venimus non passibus corporis sed mentis, quorum primum est fides. » [3]

Gottes Wort also, das ist Gottes Wissen und Gottes Wollen, das wir in Glaube und Liebe entgegennehmen, — Wachstum unseres göttlichen Erkennens und Liebens, ist die Nahrung, die uns bei der Meßfeier gereicht wird. Die ganze Menschheit hungert danach.

Als Christus bei der wunderbaren Brotvermehrung die Volksscharen sah und ausrief : « Mich erbarmet des Volkes ! » [4], da schaute sein Ewigkeitsblick hinter der Menge, die vor seinen Augen die Speise verzehrte, die Schar derjenigen lagern, deren Seele Hunger litt [5]. Wieviele Gerufene würden ihm folgen auf weglosen Wegen ins Ungewisse. Unterwegs würden viele verschmachten in der ungewohnten Landschaft der Ewigkeit. Alle Seelen, sie seinetwegen aufgebrochen waren und

[1] III q. 80 a. 2, ad 1.
[2] Tob 12, 19.
[3] In Joa. 6, 35-36.
[4] Matth. 15, 32.
[5] Vgl. : von Schmidt-Pauli Elisabeth, Christus und der neue Mensch.

noch aufbrechen würden bis ans Ende der Zeiten, sah er um sich, zu ihm rufend um Licht und Kraft.

Christus kannte selbst den Hunger der Seele, den nur Gott sättigen konnte.

Seine eigene Seele « lebte von jedem *Wort*, das aus dem Munde Gottes kommt »[1]. — « Meister iß ! » — « Meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat. »[2]

Christi Seele war fähig, wie die Engel, die göttliche Nahrung aufzunehmen. Doch die Seele des Menschen ist in ihrer leiblichen Hülle noch abhängig vom Leiblichen. Dem mußte Christus entgegenkommen.

> « Oportet eo modo spiritualia dona hominibus conferri, ut ea cognoscant. Naturalis autem modus hujus cognitionis est, ut spiritualia per sensibilia cognoscat, cum omnis nostra cognitio a sensu incipiat. »[3]

Christus als Mittler zwischen Gott und Menschen hätte viel Wege gehen können, uns die göttliche, geistige Speise zu reichen. Seine erzieherische und menschenfreundliche Weisheit wählte als Zeichen das Brot, die Hauptnahrung des Leibes[4].

Christus kam als Speise vom Himmel auf diese Erde und blieb im Himmel, um die Engel zu nähren.

> « Venit in carnem, ut eum homines manducarent, et manebat integer apud Patrem, ut angelos pasceret.
> Rogandus est ergo Dominus licet nos simus necessario corporaliter ab invicem divisi, ut simus per ipsum semper conjuncti spiritualiter in charitatem et digne nos pascat suo in praesenti sacramento et plena visione sui cum angelis in futuro. Amen. »[5]

Ein unergründliches Wunder ist diese Engel- und Menschenspeise. Wunderbar auch in der Art ihrer Aufnahme. Während der Mensch die leibliche Speise in sich aufnimmt, verarbeitet und umwandelt in die eigene Körpersubstanz, so ist es bei der göttlichen Speise umgekehrt. Engel und Menschen werden vergöttlicht.

> « Digne suscipiens efficitur deiformis. »[6]
> « Non enim cibus convertitur in eum qui sumit, manducantem convertit in se. »[7]

[1] Matth. 4, 4.
[2] Jo. 4, 31.
[3] In Joa. 3, 1.
[4] Vgl. III q. 74 a. 1, c.
[5] Sermones XXXII super verbo Venite comedite, sermo 6.
[6] A. a. O.
[7] In Joa. 6, 7.

Im historischen Christus vollzog sich die Menschwerdung Gottes, im eucharistischen Christus eine Gottwerdung des Menschen.

« O memoriale mortis Domini,
Panis vivus, vitam praestans homini,
Praesta meae menti de te vivere,
et te illi semper dulce sapere. » [1]

IV. « REINTEGRATI »

Unum est principium Angelorum et hominum

Christus ist das *Ursprungsprinzip*, der Quellgrund, das zeitlich erste einigende Band der una societas Angelorum et hominum.

« *De plenitudine ejus omnes nos accepimus*, scilicet omnes Apostoli et Patriarchae et Prophetae et justi, qui fuerunt, sunt, et erunt, et *etiam omnes Angeli.* »
« ... Haec propositio 'de' primo denotat in Christum *efficientiam gratiae* seu auctoritatem, qua plenitudo gratiae, quae est in Christo, est *causa omnis gratiae*, quae est in creaturis intellectualibus. » [2]

Christus ist das große Eine [3]. Ihm gegenüber ist jedes Eine in der natürlichen Schöpfung eine Sammlung von Nichtigkeiten oder Belanglosigkeiten, ja man kann sagen eine Null. Weil Christus das höchste und ungeteilte Eine ist, Gott und Mensch in einer Person, ist er gesetzt, das große Einigungs- und Einheitsprinzip zu sein.

Auch als Mensch ? — Ja, gerade in der Menschwerdung finden alle Wunder, auch das Wunder der una societas ihre letzte Deutung.

« Incarnatio est miraculum miraculorum, quia est majus omnibus miraculis et ad istud miraculum omnia alia ordinantur. » [4]

Ein ganzer Berg von Unmöglichkeiten ist in der Menschwerdung Tatsache geworden.

« Incarnatio est coacervatio quaedam omnium impossibilium. » [5]

Wieso ist die Menschwerdung die Quelle der Einigung von Engel und Menschen ?

[1] 11 Oratio : Post corporis et calicis elevationem (Adoro te).
[2] In Joa. 1, 16.
[3] De unione Verbi, art. 3.
[4] De potentia, q. 6 a. 2, ad 8.
[5] Tomassinus, De Incarnatione Verbi I, c. 7 a. 4.

Die Engel waren erstlich in der Gnade geschaffen. Ein Teil trennte sich von Gott durch Stolz, durch die Sünde des Naturalismus. — Naturalismus ist wohl der beste Ausdruck für die Engelsünde, da die Engel kraft ihrer eigenen Natur Göttliches erstrebten. — « Michael » — « Wer ist wie Gott ! », war der Kampfruf der guten Engel.

Es entstand ein Riß, eine Lücke in der Engelwelt. Diesen Riß, « ruina », wiederherzustellen, war ein Ziel im ewigen Schöpfungsplan Gottes. Es sollte geschehen durch eine neue Schöpfung, eine neue « emanatio » Gottes, durch vernunftbegabte Wesen, die den Engeln ähnlich sind, in geistiger Erkenntnis und freiem Streben, — und doch wieder anders.

> « In quemlibet ordinem Angelorum homines assumuntur in *supplementum ruinae angelicae.* » [1]

Dieses Ziel blieb in der ordnenden Vorsehung Gottes bestehen, auch als die ersten Menschen das schönste Gottesgeschenk der Freiheit mißbrauchten und sich von Gott abwendeten. Die Vorsehung Gottes hat ja die Allweisheit zur Beraterin, die *Allgüte zur Gebieterin*, die Allmacht zur Dienerin. Das Ewige Wort wurde Mensch, um die Menschen in Gott zurückzuführen und die Fülle der vernunftbegabten Schöpfung wiederherzustellen.

Paulus sagt in seinem Sendschreiben an die Epheser :

> « Instaurare omnia in Christo, et *quae in coelis* et quae in terra sunt. » [2]

Thomas bemerkt zu dieser Stelle :

> « 'Omnia', inquam, '*quae in coelis' id est Angelos : non quod pro angelis mortuus sit Christus, sed quia redimendo hominem r e i n t e g r a t u r r u i n a A n g e l o r u m.* » [3]

Christus ist nicht für die gefallenen Engel gestorben. Diese zu erlösen war unmöglich.

> « Angelorum autem peccatum remedium habere non potuit, quia secundum immutabilitatem suae naturae impoenitibiles sunt ab eo, in quod semel convertuntur. Homines autem secundum conditionem suae naturae habent mutabilem voluntatem, ut non solum diversa possint eligere, vel bona vel mala, sed etiam postquam unum elegerunt, possunt ab illo resipiscere, et ad aliud converti, et haec volubilitas voluntatis in homine manet, quamdiu corpori unitur varietati subjecto. » [4]

[1] I q. 63 a. 9, ad 3. [2] Eph. 5, 10. [3] In Eph. 5, 10.
[4] De rationibus fidei, c. 5 ; vgl. auch I q. 64 a. 2 ; I-II q. 80 a. 4 ; In Hebr. 2, 16.

Hätte Gott nicht trotzdem Engel werden können, nicht zwar um die gefallenen Engel zu retten, aber wegen der Würde der guten Engel, die Gott doch der Natur nach näherstehen ?

Der Beweggrund der höheren Würde der Engel war bei der Menschwerdung nicht ausschlaggebend, sondern der Beweggrund der Notwendigkeit ; es galt ja, die Menschheit zu erlösen.

> « Assumptibilis dicitur aliqua natura a Filio Dei secundum congruentiam ad unitatem personae. Ista autem congruentia attenditur quantum ad duo, sc. quantum ad *dignitatem*, quae nata est attingere ipsum Verbum per suam operationem amando et cognoscendo ipsum, et quantum ad *necessitatem*, ut sc. subjaceat peccato remediabili. Naturae autem angelicae licet *adsit primum ; deest* tamen *secundum*, nam peccatum (angelorum) est irremediabile, non quidem ex gravitate culpae, sed ex conditione naturae seu status : quod est hominibus mors, est angelis casus, ut dicit Damascenus. Manifestum autem quod omnia peccata hominis, sive sint parva sive sint magna, ante mortem sunt remissibilia, post mortem vero sunt irremissibilia et perpetuo manent, et ideo natura angelica inassumptibilis est . . .
> Licet in natura angelica sit congruentia dignitatis, deest tamen congruentia necessitatis. » [1]

Die Annahme der menschlichen Natur von Seiten des Sohnes Gottes erhebt unsere Natur über die der Engel.

> « Ista autem apprehensio naturae humanae in unitatem personae Filii Dei, naturam nostram exaltat. » [2]

Das ist für uns Menschen ein großer Trost. Der Mensch braucht sich nicht zu schämen im Angesicht der Himmelsfürsten. Die Engel schauen voll Freude und Staunen auf die menschliche Natur, die von Gott selbst so hoch geehrt wird. Dem hl. Chrysostomus ist es, als ob er vor Ergriffenheit sterben müßte bei Erwägung dieses Gedankens. Der hl. Thomas, der wohl das Tiefste über die Menschwerdung geschrieben hat, wird ähnliches empfunden haben, als er die Worte des hl. Chrysostomus las und sie niederschrieb :

> « Unde dicit Chrysostomus : Magnum revera et mirabile et stupore plenum est, *carnem nostram sursum sedere et adorari ab angelis et archangelis.* Hoc ergo saepius versam excessum patior magna de genere humano imaginans. » [3]

Als das Ewige Wort als Menschenkind in diese Welt eintrat, jubelten die Engel das Gloria in excelsis Deo. Seitdem verfolgten sie mit liebe-

[1] In Hebr. 2, 16. [2] Ebd. [3] Ebd.

vollen Blicken das gnadenvolle Einigungswerk, das Christus durch sein Erlöserleben und Erlöserleiden an Engeln und Menschen vollzog. Die Erdenzeit des Ewigen Wortes war für die Engel ein stets neues Buch, in dem selbst die höchsten Seraphim staunend lasen.

« Dicendum est, quod cum Angelorum non sit futura praenoscere, sed Dei solius, licet Angeli ipsum mysterium nostrae redemptionis a saeculo cognoverint, ut Aug. dicit, tamen aliquas hujus redemptionis circumstantias plene nesciverunt, quamdiu erant futurae, sed eis completis, eorum notitiam acceperunt, sicut aliorum quae praesentialiter fiunt.
Et hoc sonant verba dicentis Angelicas dignitates praefatum mysterium ad purum non intellexisse, donec completa est passio Christi, et Apostolorum praedicatio per gentes dilatata. » [1]

Wir dürfen ohne Zögern aus dem letzten Satz des Aquinaten folgern, daß die Spannung der Engel mit jedem Schritt in dem dramatischen Leben Jesu wuchs, sich mit jeder neuen Phase im Leiden Jesu steigerte, bis sie sich auflöste in reichster Erkenntnis, aufrichtigster Hochschätzung und Würdigung, tiefster Anbetung, höchstem Jubel und Lob.

Das einmalige historische Geschehen des Opfertodes Jesu bedeutete für die Geschichte der Engel den höchsten Gipfelpunkt : Zusammenschluß der Engel und Menschen zu einer dauernden Gemeinschaft in Christus.

Dieses einmalige Geschehen wollte Christus fortbestehen lassen, auf eine wunderbare Weise, auf daß mit der grundgelegten Einigung auch die faktische sich im einzelnen vollziehe, weiterführe, steigere und vollende, im heiligen Meßopfer.

Darum sind Engel und Menschen um den Opferaltar geschart zum Vollzug dieses Einigungswerkes, bis mit dem letzten von Gott vorgesehenen Menschen, der über diese Erde pilgert, das Einigungswerk seinen Abschluß findet.

Ewig sollten wir Gott dankbar sein für das Wunderwerk der una societas und für das Gottesgeschenk des heiligen Meßopfers.

« Vere dignum et justum est nos tibi semper et ubique gratias agere . . . 'ubique' quidem, quia per ipsum instaurantur quae in coelis sunt et in terra et ideo trina agit gratiae machina : *Coelum pro ruina Angelicae reparatione,* terra pro ecclesiae militantis redemptione, infernum pro eorum, qui ibi erant, liberatione, et hoc est ubique . . . « [2]

[1] Contra errores Graecorum ad Urbanum IV., Pontificem Maximum, c. 26.
[2] Summa de officio Missae, tract. III, c. 4.

NACHWORT

« ADHAEREAMUS EIS ! »

Das religiöse Leben unserer Zeit hat eine Akzentverschiebung in Richtung der biblischen und gottesdienstlichen Bewegung erfahren. 'Liturgische Bewegung' möchte ich nicht sagen ; die ist in manchen Zweigen etwas anderes, wobei ich nicht so sehr an das Extreme und Exotische denke, als vielmehr an das Rubrizistische. Neben dieser 'liturgischen Bewegung' ist erfreulicherweise eine 'gottesdienstliche' feststellbar, die mehr auf das tiefe Eindringen und Erleben des Gotteskultes ausgerichtet ist. Ich glaube, daß das vorliegende Gedankengut von einiger Bedeutung sein kann für Priester und Laien.

Die Gemeinschaft mit den Engeln beim heiligen Meßopfer ist für uns Menschen eine große *Gabe* und Bereicherung. Um andrerseits immer mehr in diese Gemeinschaft hineinzuwachsen, wird es unsere *Aufgabe* sein, engelgleich zu werden.

Die Engel sind unser Muster und Vorbild beim Gottesdienst [1].

Unser ganzes alltägliches Leben muß engelähnlich werden :

Ein Gebet aus der Liturgie des Dionysius von Athen erbittet diese Engelähnlichkeit bei der Meßfeier [2] :

> « ... quaesumus, ut secundum mores Angelicis similes instituamus vitam. »

Eine weitere Aufgabe ist es, uns in den dunklen Wirrnissen unserer irdischen Nöte und Kämpfe auch der *gefallenen Engel* bewußt zu bleiben.

Seit dem ersten Schöpfungstag unserer irdischen Wohnung schauten die Dämonen voll Neid auf jene niedere Kreatur, die ihre verscherzte Glückseligkeit einnehmen sollte. Der Neid und Gotteshaß steigerte sich zum Vernichtungswillen, als nun wirklich der erste Mensch in der Schöpfung erschien. Es gelang ihnen, die Urmenschen, und damit die ganze Menschheit von Gott loszureißen. Aber der Sturz der Menschen gereichte den Neidern zur ewigen Scham ; denn größer als das Menschheitsverbrechen war das Erbarmen Gottes, größer als der Fall war die Erhöhung.

[1] In 1 Cor. 11, 10. [2] Renaudot [30], II, S. 211.

Daß diese Schande und Scham des Hassers-von-Anbeginn eine sinnlos tobende Vernichtungswut auslöste, dürfen wir wohl annehmen. Luzifer und sein Anhang ruhen nicht in ihrem Gotteshaß, die Einzelmenschen ins tiefste Verderben zu stürzen.

Papst Leo XIII., der in seinem Weit- und Tiefblick das Wirken des 'Fürsten dieser Welt' durchschaute, hat angeordnet, daß der Priester nach der stillen Meßopferfeier um den Engelschutz im Kampfe mit den Mächten der Finsternis bete:

> « Heiliger Erzengel Michael, beschirme uns im Streite; gegen die Bosheit und die Nachstellungen des Teufels sei unser Schutz. Gott gebiete ihm, so bitten wir flehentlich; du aber, Fürst der himmlischen Heerscharen, stoße den Satan und die andern bösen Geister, die in der Welt umhergehen, um die Seelen zu verderben, durch die Kraft Gottes in die Hölle. Amen. »
>
> « Qui vincunt diabolum, merentur ministerium Angelorum. »[1]

Der Existenz, des Wirkens der guten und bösen Geisterwelt, sowie der Gemeinschaft von Engeln und Menschen sind sich nur wenige Christen bewußt. Ob es nicht zum Teil an der Verniedlichung der Engelsgestalt liegt, einer Verniedlichung, die sich von unserer Kindheit her hineinschleppt ins vernunftgereifte Alter? Engel sind mehr als Schutzelfen der Kinder!

Die Jugend ist dankbar, wenn ihr etwas über die Größe der Engel wirklichkeitsgetreu erzählt wird.

Ich war selbst überrascht, noch lange Zeit nach einem Unterricht, den ich über die Engel gehalten hatte, ein Echo zu hören, aus dem die große Freude und Genugtuung herausklang, überhaupt einmal etwas über ihre wirklichen, besten und intimsten Freunde gehört zu haben.

> « Fideles sunt, prudentes sunt, potentes sunt:
> Quid trepidamus? Tantum sequamur eos.
>
> *Adhaereamus eis!* »[2]

[1] In Matth. 4, 6.
[2] Sermo Sti. Bernardis Abbatis in Ps. 'Qui habitat'.

Actus specificatur ab objecto formali

Von Dr. P. Clodoald HUBATKA O. F. M. Cap.

Sätze, die immer wieder gebraucht werden, verfallen leicht einem geistigen Verwitterungsprozeß, und ihre dritte Dimension, die Tiefe, wird dabei leicht übersehen. So ergeht es auch dem philosophischen Grundsatz : actus specificatur ab objecto formali. Seine große Bedeutung für die Philosophie und Theologie, seine verschiedenen Auslegungen und der Umstand, daß dieses Prinzip oft ohne metaphysische Begründung angeführt wird, rechtfertigen seine Untersuchung in dieser Zeitschrift.

In der thomistischen Philosophie besitzt das Wort *Akt* einen mehrfachen, analogen Sinn. Zunächst besagt es eine *Tätigkeit.* Diese aber setzt ein *Tätigkeitsprinzip* voraus, das ebenfalls Akt genannt wird. Weil nur existierende Dinge handeln können, ist auch die *Existenz* ein Akt.

In unserem Grundsatze bedeutet das Wort Akt zunächst die *Betätigung* am Objekt. Wir können darunter aber auch das *Tätigkeitsprinzip*, z. B. das Auge, verstehen.

Im Gegensatz zur platonisch-augustinischen Auffassung, verficht Thomas von Aquin den Real-Unterschied zwischen Seele und Fähigkeiten. Die Tätigkeitsvermögen können gänzlich nach einer Seite hin bestimmt sein, wie die äußern Sinne, oder eine Unbestimmtheit in sich schließen, wie der freie Wille und die ihm nicht unbedingt unterworfenen Vermögen [1]. Die letztgenannten bekommen durch die Habitus oder Gehaben eine bestimmte und dauernde Ausrichtung zur Tätigkeit.

Die *Fähigkeiten und Habitus* sind also physische Vollkommenheiten, Akzidentien, welche eine entsprechende Tätigkeit begründen. Sie bekommen ihre spezifische Eigenart unmittelbar von der Betätigung, auf die sie hingeordnet sind, mittelbar werden sie vom erfaßten Formalobjekt bestimmt.

Jedes Ding hat seinen *innern* metaphysischen, artbestimmenden Grund, den Artunterschied. In den aus Stoff und Form zusammenge-

[1] Der Verstand, die innern Sinne (mit Ausnahme des Gemeinsinnes) und das sinnliche Begehren.

setzten Geschöpfen ist die Form der innere physische Grund. Dies gilt auch von den Fähigkeiten. In diesem Falle aber redet man von ihnen nicht als Potenzen, sondern als Eigenschaften [1]. Das Auge z. B. wird als Organ, als Teil des Menschen, und nicht als Auge betrachtet. Die Glieder eines Menschen sind von denen eines Tieres verschieden, weil sie von der Menschen- und nicht von der Tierseele informiert werden. Das Tierauge besitzt einen andern innern artbestimmenden Grund als das Menschenauge.

Als *Potenzen* aber verlangen die Fähigkeiten und Habitus auch einen *äußern* artbestimmenden Grund. Sie hängen in doppelter Weise von außen ab: in Bezug auf die Existenz von der Wirkursache, in Bezug auf die Essenz vom Formalobjekt. Man gelangt in den Besitz der eingegossenen Habitus dadurch, daß man sie unmittelbar von Gott empfängt, während die erworbenen Gehaben durch wiederholte Akte uns eigen werden. Ihr *äußeres formgebendes Prinzip* aber ist der *Eigengegenstand.* Besitzt ein eingegossener und ein erworbener Habitus das *gleiche* Formalobjekt, dann ist der erstgenannte nur zufällig, per accidens, und nicht an und für sich, per se, eingegossen. Sie weisen als Fähigkeiten keine Artverschiedenheit auf. Diese ist notwendig, wesentlich mit der Verschiedenheit der Eigengegenstände verknüpft [2]. Der Unterschied zwischen dem Sehen eines Löwen und dem eines Menschen ist nur zufällig und liegt in der Disposition des Organes. Ebenso besteht zwischen dem Auge eines Mannes und dem einer Frau nur ein materieller, aber kein wesentlicher Unterschied. Jedes Auge ist auf das Sehen hingeordnet, und dieses erfaßt an den Gegenständen die Farbe.

Unmittelbar wird die Fähigkeit oder der Habitus durch den *Akt,* worauf diese angelegt sind, bestimmt. Ein anderer Akt setzt eine andere physische Vollkommenheit voraus. Thomas von Aquin hebt ausdrücklich hervor, daß nicht die Tätigkeit in der Ausführung die artbestimmende Ursache eines Vermögens ist, sondern die Tätigkeit, wie sie in der Absicht der Natur liegt [3]. Die aktuelle Tätigkeit hängt

[1] Cajetan in I 77, 3 n. 6: « Adverte hic quod de potentiis animae possumus dupliciter loqui. Uno modo inquantum *potentiae* sunt ... alio modo, inquantum *proprietates* sunt talis naturae ... Sic enim distinguuntur iuxta diversitatem naturarum quibus insunt; juxta illud Averrois, I. De anima, comment. LIII: Membra hominis diversa sunt specie a membris leonis.

[2] Vgl. Cajetanus in I-II 54, 2 n. 2.

[3] I 77, 3 ad 1.

vom Vermögen ab, offenbart seine Artbestimmtheit. Diese beruht in der transzendentalen Hinordnung zur Tätigkeit. Als angestrebter Zweck ist die Betätigung früher als das Vermögen. Vermögen und Habitus sind also etwas wesentlich *Relatives*. Sie besagen eine Beziehung zur Tätigkeit. Ohne diese Bezogenheit können sie gar nicht verstanden werden. So ist das Auge seiner innersten Natur nach auf den Sehakt hingeordnet und dieser ist wesenhaft auf den Eigengegenstand bezogen, auf die Farbe. Wer nicht weiß, was Farbe ist, weiß auch nicht, was Sehen bedeutet. Das Auge kann nur vom Sehakt aus verstanden werden. Es ist eine Fähigkeit zu sehen, und dieses wird erst durch die Farbe, das Formalobjekt, verständlich.

Der *metaphysische Grund* liegt darin, daß die Bewegung und alles, was ein Verhältnis zu etwas anderem wesenhaft einschließt, eine Artbestimmtheit aufweist, und entsprechend eine Unterscheidung von den Begriffsgliedern oder Gegenständen, auf welche sie hinzielen [1]. Wie im Bereich der Natur das Gattungswesen jedes Dinges aus seiner Wesensform stammt, sagt der Aquinate, so ist jede Handlung artbestimmt durch den Gegenstand, auf den sie gerichtet ist [2]. Hört das Formalobjekt zu existieren auf, so fällt auch die Fähigkeit oder der Habitus dahin [3]. Wer darum einen einzigen Glaubenssatz leugnet, geht des übernatürlichen Glaubens verlustig [4].

Die Unterscheidung Cajetans zwischen den Fähigkeiten, insofern sie Eigenschaften, proprietates, und insofern sie Potenzen sind, ist also von weittragender Bedeutung. Als Eigenschaften können sie noch von

[1] SUAREZ, De gratia lib. II, cap. 11 n. 23. I-II 54, 2 : Omnia autem quae dicuntur secundum ordinem ad aliquid distinguuntur secundum distinctionem eorum ad quae dicuntur. Cajetan in I 77, 3 n. 4. : Fundamentum huius est ... quia *potentia, secundum id quod est, ad actum dicitur et est;* id est, quia potentia, secundum suam entitatem, non est res absoluta ab actu et objecto ; quamvis sit res absoluta a termino, et propterea non est in genere relationis. Imaginamur enim, secundum divum Thomam, quod potentiae et habitus et alia huiusmodi, sunt entitates quaedam mediae inter absolutas omnino, et respectivas totaliter. Ita quod non per aliquid superadditum, sed *per suas essentias essentialiter ordinem habent ad actus*, ita quod absque eis intelligi etiam in prima operatione intellectus non possunt : non quia differentiae earum sint, sed quia earum differentiae summuntur ab ordine ad illos ; ordine autem dico, non relationis praedicamentalis sed transcendente.

[2] I-II 18, 2 : Sicut res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex objecto, sicut motus ex termino.

[3] II-II 5, 3 : Species cuiuslibet habitus dependet ex formali ratione objecti, qua sublata species habitus remanere non potest.

[4] A. a. O.

etwas anderem als vom Eigengegenstand spezifiziert werden, nämlich von der substanziellen Form des Dinges. Als Potenzen sind sie aber durch den Akt und den Eigengegenstand unterschieden. « Zur Erkenntnis der Fertigkeit führt uns die Erkenntnis der Tätigkeit, und zur Erkenntnis der Tätigkeit gelangen wir durch die Erkenntnis der Gegenstände. »[1]

Gegenstand einer Tätigkeit ist alles, was von ihr irgendwie erfaßt wird. So kann dieselbe Sache Gegenstand verschiedener Tätigkeiten sein, und eine Tätigkeit kann sich auf verschiedene Sachverhalte richten. Sie bilden das *Materialobjekt.* An diesem Gesamtmaterial erfaßt eine Fähigkeit aber primär nur den Formal- oder Eigengegenstand. Er ist der formale, objektive Gesichtspunkt, der primär und um seiner selbst willen am Materialobjekt aufgefaßt wird. Für das Auge ist die Farbe der Eigengegenstand, der vom Sehakt unmittelbar wahrgenommen wird.

Wie das Wort Akt, wird auch das Wort *Formalobjekt* in einem mehrfachen, analogen Sinne aufgefaßt, und zwar handelt es sich hier um eine Analogie der Attribution. Nicht nur der erfaßte formale Gesichtspunkt wird Formalobjekt genannt, sondern alles, *durch* das und *vermittels* dessen jener Gesichtspunkt von der Tätigkeit erfaßt wird.

So ist das Materialobjekt des Gesichtssinnes die Körperwelt. An ihr nimmt das Auge primär die Farbe wahr. Sie ist sein eigentliches Objekt, sein Formalgegenstand (objectum formale quod). Da dieser aber erst durch das objektive Mittel des Lichtes im Auge sichtbar wird, ist das *Licht* das formale, objektive Prinzip, der Formalgrund, vermittels dessen und durch das der Formalgegenstand, die Farbe, wirklich sichtbar wird. Es ist das objectum formale quo. Beat Reiser O. S. B.[2] nennt das Licht, durch das der Gegenstand sichtbar wird, den *darstellenden* Eigengegenstand (objectum formale quo) im Gegensatz zum darzustellenden oder *dargestellten* (objectum formale quod). Die erkennbare Seinsvollkommenkeit kann uns endlich durch das natürliche Licht der Vernunft oder durch das übernatürliche Licht der Offenbarung vermittelt werden. Dem entsprechend gibt es ein doppeltes *vermittelndes* Eigenobjekt (objectum formale sub quo), das Licht der Vernunft und der Offenbarung. Alles, durch das und vermittels dessen der Eigengegenstand erfaßt wird, wird *Licht* genannt, weil es zum

[1] Qu. disp. de Spe, a. 1.
[2] Beat Reiser O. S. B.: Formalphilosophie, Einsiedeln 1920, S. 453.

Wesen des Lichtes gehört, etwas zu offenbaren. So sieht das Auge im objektiven Mittel des physischen Lichtes die Farbe. Die Vernunft aber braucht in ihrem Denken als objektiven Erkenntnisgrund die Prinzipien und gelangt so zur Konklusion, zum erkannten Gegenstand. Der übernatürliche Glaube erfaßt aber im übernatürlichen Glaubenslicht übernatürliche Geheimnisse.

Da der Eigengegenstand der Wissenschaft notwendig und allgemein ist, muß vom materiellen Objekt alles Zufällige, Unbestimmte, Veränderliche abgestreift und nur das Wesenhafte, Unveränderliche festgehalten werden. Der tiefste Grund aller Zufälligkeit und Veränderlichkeit ist die Stofflichkeit. Das Formalobjekt einer Wissenschaft erhalten wir also dadurch, daß wir den Gegenstand ohne Stofflichkeit, also abstrakt auffassen. So wird auch die *Abstraktion* ein Mittel zur Darstellung des Eigengegenstandes. Darum gehören die drei bekannten Abstraktionsgrade zum darstellenden Eigenobjekt, und werden objectum formale quo genannt. Die Ordnung des wirklich Seienden kann, je nach den Abstraktionsstufen, in verschiedener Beleuchtung betrachtet werden, und darnach gibt es verschiedene theoretische Wissenschaften, die Wissenschaft von der Natur, von der Größe und vom Sein.

Welches ist nun der Sinn des objectum formale in unserem Prinzip? Es handelt sich zunächst um den *dargestellten Eigengegenstand* (objectum formale quod).

Die Artverschiedenheit der Vermögen und Habitus ist notwendig, wesentlich mit der Artverschiedenheit der Formalobjekte verknüpft. Es besteht zwischen beiden eine Wechselbeziehung. So unterscheidet sich die übernatürliche, eingegossene Klugheit von der erworbenen sowohl nach den aktiven Prinzipien, wie nach den Formalgegenständen, auf die sie hingeordnet sind [1]. Ein übernatürliches Gehaben weist notwenig auf einen übernatürlichen Akt hin, und der übernatürliche Akt geht notwendig auf ein übernatürliches Formalobjekt aus. Wo wir einen übernatürlichen Gegenstand vorfinden, wird notwendig zur Wahrnehmung ein übernatürlicher Akt und ein übernatürlicher Habitus verlangt. Nicht das Gehaben bestimmt den Gegenstand, sondern das Formalobjekt bestimmt den Habitus. Er wird übernatürlich durch den übernatürlichen Gegenstand. Das ist freilich nicht so zu verstehen, als ob die übernatürlichen Habitus keine übernatürliche Sein-

[1] I-II 63, 4 und ad 1: « Virtus infusa et acquisita non solum differunt secundum ordinem ad ultimum finem, sed etiam secundum ordinem ad propria objecta. »

heit besäßen. Diese besteht aber wesentlich in der Veranlagung, Hinordnung zu einem übernatürlichen Akt. Der Natur nach sind der Akt und das Objekt früher als der entsprechende Habitus [1].

Die Thomisten bestimmen das Prinzip : actus specificatur ab objecto formali noch genauer [2]. Der Akt wird zunächst — in ordine generationis — durch den Formalgrund, das objectum formale *quo*, artbestimmt. Die Begründung ergibt sich aus dem Wesen dieses Gegenstandes als objektives Mittel. Es muß eine Proportion herrschen zwischen dem Erkenntnisvermögen, dem objektiven Grund und dem Formalgegenstand, der geoffenbart wird. Darum sagt Thomas von Aquin : « Alles was offenbart, ist Licht. Wie nämlich, was körperlich geschaut wird, durch das körperliche Licht offenbar erscheint, so wird auch das geistig Geschaute offenbar durch das geistige Licht. Das Offenbarwerden muß also im entsprechenden Verhältnis stehen zum Lichte, wodurch es sich vollzieht, wie die Wirkung im Verhältnis stehen muß zur Ursache. » [3]. Er wendet diesen Grundsatz auf die Prophetie an und schließt : « Da nun diese eine über die natürliche Vernunft erhabene Erkenntnis ist, so wird demgemäß zur Prophetie ein geistiges Licht erfordert, das die natürliche Helle der Vernunft übersteigt. » [4] Für den übernatürlichen Glauben verlangen die Thomisten ein übernatürliches vermittelndes, darstellendes und dargestelltes Eigenobjekt. Nur

[1] Neuestens hat H. LENNERZ S. J. eine andere Ansicht vertreten. Vgl. Gregorianum 1936, S. 143 ff. De vero sensu principii 'actus specificatur ab objecto formali'. Nach Lennerz kann aus unserem Prinzip nicht geschlossen werden : die natürlichen und die übernatürlichen Akte haben verschiedene physische Vollkommenheiten, also ein verschiedenes Formalobjekt (S. 146). Diese Schlußfolgerung wäre nach ihm nur gerechtfertigt, wenn bewiesen würde, daß diese Verschiedenheit in der physischen Vollkommenheit so beschaffen ist, daß sie auch einen verschiedenen modus attingendi begründet. Für den begnadigten Menschen hier auf Erden kann aber eine solche Art und Weise der Betätigung aus der Erfahrung nicht bewiesen werden. Die Tatsachen sprechen dagegen. Darum kann nach Lennerz mit vollem Recht gesagt werden : *Die Behauptung, daß übernatürliche Akte auch ein übernatürliches Formalobjekt haben, entbehrt jeden Fundamentes* (S. 146). GARRIGOU-LAGRANGE O. P. zeigt in : De Revelatione, Romae 1929 I. Bd. 508 und im Buche : Sinn für das Geheimnis. Paderborn 1937. S. 236 ff. ausführlich, wie diese Frage nicht auf Grund der seelischen Erfahrung zu lösen ist, sondern auf Grund der Metaphysik.

[2] GARRIGOU-LAGRANGE : Actus specificatur ab objecto formali. Acta Pont. Academiae S. Thomae Aquinatis, Romae 1934, S. 142, nota 1. Immo actus specificatur prius ab objecto formali *quo* attingitur objectum formale *quod*, ut visio a lumine quo colores fiunt visibiles actu.

[3] II-II 171, 2.

[4] A. a. O.

eine übernatürliche Offenbarung, Erleuchtung, weist hin auf ein übernatürliches Formalobjekt, enthüllt übernatürliche Geheimnisse. Eine wesenhaft übernatürliche Gewißheit kann sich nicht auf einen natürlich erkennbaren Beweggrund stützen.

Unser Prinzip — actus specificatur ab objecto formali — wurde, als metaphysisches Prinzip, von Aristoteles und besonders von S. Thomas in der Philosophie und Theologie konsequent angewandt. Es gibt der thomistischen Philosophie ein charakteristischen Gepräge. Wir können unmöglich alle Gebiete anführen, in denen unser Grundsatz *Anwendung* findet. Einige Hinweise mögen genügen.

Wir haben schon hervorgehoben, wie in der *Logik* die spekulativen Wissenschaften durch die drei Abstraktionsgrade unterschieden werden. In jeder dieser drei Ordnungen entstehen, je nach der Verschiedenheit des dargestellten Eigengegenstandes, die mannigfachen Sonderwissenschaften. Ihre Verzweigungen gelangen, solange der Menschengeist forschend tätig ist, nie zu einem Abschluß. Die Wissenschaftlichkeit hängt davon ab, das Formalobjekt der betreffenden Wissenschaft genau zu erfassen. Es ist das eigentliche Thema der Untersuchung und Betrachtung.

In der *Psychologie* zeigt Thomas am behandelten Grundsatz den realen Unterschied zwischen Seele und Seelenvermögen, sowie zwischen den letztern unter sich. Die Seele ist auf das Sein, die Fähigkeiten sind auf das Handeln hingeordnet. — Die sinnliche Erkenntnis unterscheidet sich von der geistigen dadurch, daß die Sinne sinnenfällige Eigenschaften, der Intellekt aber das verstehbare Sein erkennt. Der Wille, der auf das Gute schlechthin zielt, unterscheidet sich vom Verstande, der das Wahre erfaßt, wie vom sinnlichen Strebevermögen, das nach dem Einzelgut verlangt. — Die innern und äußern Sinne können nur durch ihre verschiedenen Formalobjekte auseinandergehalten werden.

Die *Metaphysik* unterscheidet zwischen Habitus und Dispositionen. Nicht das subjektive, dauerhafte Verwurzeltsein in der Substanz, sondern die Unveränderlichkeit des Objektes macht den Habitus aus und unterscheidet ihn von der Disposition, deren Formalobjekt an und für sich leicht veränderlich ist. Die Tugend kann z. B. in einem Subjekt sehr leicht verwurzelt sein, sie ist doch eine qualitas difficile mobilis, weil das Objekt unveränderlich ist. Die Gesundheit als Disposition dagegen kann in einem Subjekte sehr stark verankert sein.

Die ganze thomistische *Moral* ist auf dem Grundsatz von der Artbestimmtheit der Habitus und Akte durch das Formalobjekt aufgebaut. Die einzelnen Tugenden und Laster unterscheiden sich durch ihren Eigengegenstand. Die umstrittene Frage, ob die soziale Gerechtigkeit nur ein neuer Name für die justitia generalis bei St. Thomas sei, muß im bejahenden Sinne beantwortet werden, weil beide Tugenden das gleiche Formalobjekt (das bonum commune) besitzen [1].

Die Akte erhalten also ihre erste Güte oder Schlechtigkeit vom Formalobjekt. Ist dieses schlecht, ist der Akt objektiv Sünde. Von dieser Warte aus erhält die Lehre vom Voluntarium indirectum eine neue Beleuchtung. Darf ich eine Handlung setzen, die an sich nicht schlecht ist, mit der aber schlechte Folgen verbunden sind ? Darf ein Arzt durch die Wegnahme des befruchteten Uterus das Leben der Mutter retten ? Nein, denn die Tötung des empfangenen Kindes ist notwendig mit der Operation verbunden. Sie ist philosophisch gesprochen ein Akzidenz proprium der Operation, das notwendig mit der Handlung verbunden ist und darum auch die Handlung selbst infiziert ; sie wird wurzelhaft ein Mord [2]. Ist die schlechte Wirkung, die mit einer Tätigkeit verbunden ist, aber nur ein accidens contingens, das das Formalobjekt nicht innerlich berührt und notwendig aus ihm fließt, dann kann die Handlung aus hinreichendem Grunde gesetzt werden. So darf eine schwangere Mutter sich einer Operation unterziehen, bei der wegen außerordentlicher Umstände der Tod des Kindes möglich, aber nicht notwendig ist.

Die *Theodizee* unterscheidet sich von der Theologie durch den verschiedenen vermittelnden, darstellenden und dargestellten Eigengegen-

[1] Vgl. Alfonso Baltermi O. M. Cap. : Il concetto di giustizia sociale negli scrittori cattolici moderni alla luce specialmente delle due encicliche di Pio XI. « Quadragesimo anno » e « Divini Redemptoris ». Lugano 1939. Clodoald Hubatka O. M. Cap. : Soziale Fragen im Lichte der päpstlichen Rundschreiben. Räber 1948, S. 90.

[2] Vgl. Joan. a S. Thoma : Log. II. q. 11 a. 1 (Ausg. Reiser, I. Bd. S. 456), Nam substantia se sola sine accidentibus non efficit proprie, et ideo ipsa accidentia, quibus efficit et operatur, dicuntur dimanare a substantia, non quia ab ipsa producantur, producuntur enim ab agente simul cum ipsa substantia, dependenter tamen ab ipsa substantia, cuius sunt propriae passiones et a qua habent participationem, sicut formae secundariae et minus principales a radicali et primaria ; quod autem est participative tale, dependet ab eo, quod est principaliter et radicaliter tale. Vgl. Dom. Prümmer O. P. : Manuale theol. moralis, I. Bd. n. 58. « Requiritur ut bonus effectus sequatur per se et quasi necessario, malus vero effectus solummodo *per accidens* ex tali actione, scil. propter particulares circumstantias, quae agenti contra suam voluntatem accurrunt.

stand. Sie beschäftigt sich mit Gott, insofern er durch die bloße Vernunft erkennbar ist. Sie schöpft ihre Beweise nur aus natürlichen Quellen und erkennt darum Gott in seiner « Gottheit » nicht. Die Theologie dagegen besitzt die göttliche Offenbarung als Erkenntnismittel und erfaßt Gott in seiner « Gottheit ». Vom Glauben unterscheidet sich die Theologie dadurch, daß sie ein beweisendes und kein unmittelbares Erkennen ist. Der Glaube hat als Formalgrund die Offenbarung an sich, insofern sie uns über Gott unmittelbar belehrt. Der Formalgrund der Theologie ist die göttliche Offenbarung, insofern sie Prinzip ist für weitere von der Vernunft deduzierbare Schlußfolgerungen ; es ist die virtuelle Offenbarung.

Wir haben wiederholt darauf hingewiesen, wie Thomas und die Thomistenschule an Hand unseres behandelten Prinzipes den Unterschied der natürlichen und übernatürlichen Tugenden aufzeigt.

Unsere Ausführungen wollten wieder in Erinnerung rufen, wie das Prinzip : actus specificatur ab objecto formali in der Natur der Fähigkeiten und der Habitus selbst begründet ist. Als etwas wesentlich Relatives sind sie ihrem ganzen Sein nach auf den Akt und dieser auf das Formalobjekt hingeordnet. Darum ist dieses Prinzip ein metaphysischer Grundsatz. Ihn leugnen oder einschränken, hieße die ganze Philosophie aufgeben [1].

[1] SUAREZ, a. a. O. n. 23 : Respondent aliqui actus illos per suas entitates formaliter et essentialiter distingui, neque oportere aliud formale distinctivum quaerere ex parte objecti. Sed hoc nihil aliud est quam *evertere* principium illud de distinctione actuum ex objectis, *et totam Philosophiam*, quae docet motus, et omnia quae habitudinem ad aliud essentialiter includunt . . . habere speciem et consequenter distinctionem a terminis vel objectis quae respiciunt, nam inde habent aliquo modo suum esse, et consequenter etiam distinctionem. Vgl. GARRIGOU-LAGRANGE : De Revelatione, I. Bd. S. 492. *Rueret tota philosophia*, nam si naturalis ratio posset attingere objectum formaliter supernaturale, ita sensus posset attingere objectum intelligibile, et sic destruerentur omnes probationes spiritualitatis animae.

Sittlicher Lebenswandel und Glück eines Menschen

Von P. MATTHIAS THIEL O. S. B., Rom.

1. Ursächlicher Zusammenhang zwischen sittlichem Lebenswandel und Glück, aber kein Parallelismus. Daß zwischen sittlichem Lebenswandel und Glück eines Menschen ein ursächlicher Zusammenhang besteht, ist unbestreitbar. Man besuche nur einmal ein Gefängnis und frage die ihrer Freiheit beraubten Unglücklichen, wie sie dorthin gekommen seien, und man wird das immer wieder bestätigt finden. Aber haben nicht viele andere die gleichen Verbrechen begangen, ohne so bestraft zu werden ? [1] Es ist daher nicht so, als ob sittlicher Lebenswandel und Glück eines Menschen sich immer genau entsprechen müßten. Der sittliche Lebenswandel ist um so vollkommener, je mehr einer die sittlichen Gebote erfüllt, glücklich aber ist ein Mensch, soweit er seine Wünsche erfüllt sieht, oder, was das gleiche bedeutet, soweit er seine Ziele erreicht hat. Sittlicher Lebenswandel und Glück haben also sehr verschiedene Maßstäbe, und deshalb kann von einem Parallelismus zwischen den beiden keine Rede sein.

2. Vielheit der Glücksgüter. Alle sittlichen Gebote kommen darin überein, daß sie die freien menschlichen Handlungen auf Gott als Endziel hinordnen. Dieses Endziel ist zugleich das höchste Gut, das sich der Mensch wünschen kann, und daher ihn auch am meisten glücklich macht. Aber es ist nicht das einzige, nach dem der Mensch verlangt. Solange der Mensch auf Erden im Zustand der Vereinigung seiner Seele mit dem Körper lebt, ist Gott das letzte in einer langen Reihe von Gütern, die alle mehr oder weniger begehrenswert sind, und daher

[1] LECLERCQ JACQUES, Les grandes lignes de la Philosophie morale. Louvain 1947, 19 : « L'expérience ne manifeste pas la sanction. Le sens moral réagit alors par le scandale. Le bonheur des mauvais et le malheur des justes est le grand scandale de la terre, scandale permanent, contre lequel les hommes se sont révoltés de tout temps. Le sens moral se manifeste alors par l'indignation, qui est refus d'acceptation du fait. »

einen entsprechenden Glückswert haben. Denn der unmittelbare Gegenstand des menschlichen Erkennens ist nicht Gott, sondern sind die sinnenfälligen Dinge; und aus diesem Grunde wird das menschliche Begehrungsvermögen hier auf Erden früher von den sinnlichen Gütern angezogen als von Gott, dem geistigsten aller übersinnlichen Güter.

3. Notwendigkeit einer gewissen Konfliktsmöglichkeit zwischen Glückstreben und sittlichem Lebenswandel eines Menschen. Böten nicht schon die geschöpflichen Güter dem Menschen einen Genuß, dann könnte zwischen sittlichem Lebenswandel und Glückstreben des Menschen kaum ein Konflikt entstehen. Vielmehr würde der Mensch dann durch sein Verlangen nach Glück unwiderstehlich von allen irdischen Dingen abgestoßen. Aber damit verlören alle sittlichen Pflichten ihren Sinn, und hörte das Glück auf, der Lohn für deren Beobachtung zu sein. Zugleich fiele damit der wesentliche Unterschied zwischen moralischer und physischer Ordnung weg. Diese beiden Ordnungen unterschieden sich dann nur in bezug auf ihren Untergrund, der in der einen die Handlungen der unvernünftigen Geschöpfe sind, und in der anderen die menschlichen Handlungen. Das hätte weiter zur Folge, daß der Ausdruck « sittliche Ordnung » nicht mehr ganz wahr wäre. Denn das Beiwort « sittlich » setzt einen Träger voraus, der Sitten hat. Die Sitte aber unterscheidet sich von der physischen Notwendigkeit dadurch, daß sie nicht schon durch die Natur des Handelnden gegeben, sondern von diesem selbst geschaffen ist, und zwar so, daß sie von ihm jederzeit auch wieder durch eine andere ersetzt werden kann. Wollte also Gott wirklich eine von der physischen wesentlich verschiedene sittliche Ordnung schaffen, dann mußte Er die Möglichkeit eines Konfliktes zwischen Glückstreben und sittlichem Lebenswandel in Seinen Plan mitaufnehmen. Ohne sie liebte der Mensch Gott so notwendig, wie die Pflanze der Sonne entgegenwächst [1].

[1] Nach dem hl. Thomas gehört die Möglichkeit zu sündigen zur Natur eines jeden denkenden Geschöpfes. Vgl. S. Th. I 63, 1. — Selbst Kant muß zugeben, daß zum Begriff der sittlichen Pflicht die Möglichkeit gehört, ihr zuwiderzuhandeln. Daher schließt auch er sie vom « Oberhaupt » der vernünftigen Wesen aus, die er für sittlich autonom hält. So schreibt er in seiner « Grundlegung zur Metaphysik der Sitten » (Reclam 71): « Pflicht kommt nicht dem Oberhaupte im Reiche der Zwecke, wohl aber jedem Gliede und zwar allen in gleichem Maße zu. » Den Platz des Oberhauptes aber, so hat Kant im vorausgehenden gesagt, kann das vernünftige Wesen nur alsdann behaupten, « wenn es ein völlig unabhängiges Wesen ohne Bedürfnis und Einschränkung seines dem Willen adäquaten Vermögens ist ». Vgl. ebenda S. 78.

4. Entstehen des Konfliktes aus dem Begehren eines geschöpflichen Gutes oder Genusses in erster Linie als Ziel. Dieser Konflikt besteht nicht etwa darin, daß der Mensch überhaupt nach irdischen Gütern verlangt, sondern in einer mit der Hinordnung aller seiner menschlichen Handlungen auf Gott als Endziel unvereinbaren Weise des Strebens nach irgend einem irdischen Gut. Denn wie wir in unserem Aufsatz über « Selbstbehauptung und Selbstverleugnung »[1] zeigten, hat der Mensch kein Zwischenziel, dessentwegen er erschaffen wäre, sondern Gott *unmittelbar* zu seinem Endziel. Die Folge davon ist, daß er alles außer Gott, wenn auch nicht einzig, so doch in erster Linie nur als Mittel begehren darf, und daß jedes andere selbständige Ziel ihn unausweichbar in Widerstreit mit seiner eigentlichen sittlichen Bestimmung bringt.

Ein Ziel unterscheidet sich vom bloßen Mittel dadurch, daß es um seiner selbst willen begehrt wird. Das gilt auch vom Zwischenziel. Das übliche Schulbeispiel für ein bloßes Mittel ist die bittere Arznei. Ein anderes gutes Beispiel ist die Treppe. Eine Treppe mag noch so bequem und schön sein, als solche wird sie niemals um ihrer selbst willen begehrt. Denn wer eine Treppe hinauf- oder hinabsteigt, kann nicht anders als oben oder unten ankommen wollen. Daher fehlt der Treppe das Wesentliche eines Zieles. Denken wir dagegen an eine süße Speise. Auch diese ist ein Mittel zur Erreichung eines bestimmten Zieles, aber zugleich selbst so begehrenswert, daß sie schon für sich allein anlocken und Ziel sein kann. Während es einen Widerspruch enthält, daß einer eine Treppe hinauf- oder hinuntersteigt, ohne höher oder tiefer kommen zu wollen, kann man beim Genusse einer Speise deren Nährwert so außer acht lassen, daß das gerade Gegenteil von dem bewirkt wird, wozu die Speise eigentlich da ist.

Wir müssen demnach wohl unterscheiden zwischen einem *reinen* Mittel und einem Mittel, das zugleich Zwischenziel ist. Wenn wir sagten, aus der unmittelbaren Hinordnung des Menschen auf Gott folge, daß er alles andere als Mittel begehren müsse, so bedeutet das nicht, daß er alles außer Gott nur als reines Mittel begehren, und überhaupt kein anderes Ziel haben darf, sondern bloß, im Falle, daß er etwas anderes begehrt, müsse er es *in erster Linie* als Mittel begehren. Denn etwas anderes in erster Linie als Ziel begehren und nur in zweiter

[1] Divus Thomas, 1946, 311-335.

Linie als Mittel zur Erreichung Gottes schlösse eine Unterordnung Gottes und damit eine Preisgabe des wahren Endzieles in sich.

Auch bei der Forderung, daß der Mensch alle geschöpflichen Güter in erster Linie als Mittel zur Erreichung Gottes begehrt, muß man noch wohl unterscheiden zwischen einer bewußten, klaren Absicht, das zu tun, und der bloßen Absicht, alle Dinge vernünftig und zweckentsprechend zu gebrauchen. Damit einer alle geschöpflichen Güter in erster Linie als Mittel zur Erreichung seines einzig wahren Endzieles gebraucht, ist nicht notwendig, daß er sich dessen immer klar bewußt ist, sondern genügt vollkommen die Absicht, alles in der rechten Weise zu tun, oder, was dasselbe ist, jede Handlung in erster Linie zu dem Zwecke zu setzen, für den sie da ist, also z. B. beim Essen und Trinken vor allem die Erhaltung und Vervollkommnung der Körperkräfte zu wollen. Diese Absicht kann da sein, ohne daß einer überhaupt an Gott denkt. Denn die ganze Naturordnung ist ja nur ein Mittel des Menschen zur Erreichung seines Endzieles. Indem also der Mensch diese Ordnung einhalten will, erstrebt er ohne weiteres sein wahres Endziel. Umgekehrt bringt jedes Begehren eines irdischen Gutes oder Genusses als reines Ziel oder auch nur in erster Linie als Ziel den Menschen notwendig in Konflikt mit seiner unmittelbaren Hinordnung auf Gott und deshalb auch mit der sittlichen Ordnung. Wie groß die Gefahr eines solchen Konfliktes ist, erhellt am besten daraus, daß hier auf Erden Gott nicht einmal den, der Ihn mit ganzer Seele sucht, vollkommen glücklich macht.

5. *Unmöglichkeit eines vollkommenen Erdenglückes.* Daß einer, der Gott als Endziel aufgibt, niemals ganz glücklich werden kann, folgt notwendig aus der Natur des menschlichen Willens. Als jenes Begehrungsvermögen, das dem Verstande folgt, begehrt der Wille das Gute in der gleichen Reihenfolge wie der Verstand es erkennt. Nun aber erkennt der menschliche Verstand das Allgemeine nicht nur vor dem Besonderen, sondern so, daß er, um auch die Natur eines konkreten Einzeldinges zu erfassen, dieses erst mit dem Allgemeinen vergleichen muß, dem er es logisch unterordnet. So muß unser Verstand schon erkannt haben, was ein Mensch überhaupt ist, um Petrus als Menschen zu erkennen. Wer nicht weiß, was ein Mensch im allgemeinen ist, kann unmöglich wissen, daß Petrus ein Mensch ist. Daß das ein Naturgesetz ist, läßt sich schon aus der Weise ersehen, auf die auch ein von der Philosophie vollkommen unberührter Mensch seine Erkennt-

nisse der Einzeldinge auszudrücken pflegt. So sagt auch der Analphabet z. B.: Da kommt ein Hund. Warum sagt er nicht der Hund? Doch offenbar, weil er sich bewußt ist, daß sein Begriff « Hund » noch von vielen anderen Einzeldingen ausgesagt werden kann und daher dieses Individuum sich zu der Summe aller der Dinge, von denen das gleiche gilt, verhält wie ein Teil zum Ganzen. Um sich aber dessen wenigstens dunkel bewußt zu sein, muß er einen Vergleich angestellt haben zwischen dem von seinen Sinnen wahrgenommenen Einzelding und seinem allgemeinen Begriff von Hund. Daß er von dieser Vergleichstätigkeit nichts weiß und daher auch keine Rechenschaft ablegen kann, beweist nichts. Entgeht ja selbst dem größten Philosophen vieles von dem, was sich in seinem Geiste abspielt.

Diese Reihenfolge menschlicher Verstandeserkenntnisse hat für das menschliche Wollen drei Folgen: nämlich erstens, daß der Wille das Gute im allgemeinen oder das Gute überhaupt vor dem konkreten Gut will, das sich in den von den Sinnen wahrgenommenen Einzeldingen findet. Sodann, daß der Wille jedes konkrete Gut nur so weit begehrt, als der Verstand in ihm seinen allgemeinen Begriff von Gut verwirklicht sieht, m. a. W., soweit das konkrete Gut dem allgemeinen Begriff des Verstandes von Gut überhaupt entspricht. Und endlich, daß der menschliche Wille nur von dem Gut ganz befriedigt werden kann, in dem der Verstand die ratio boni oder das Gute überhaupt so vollkommen vorfindet, daß auch nicht das Geringste fehlt.

Von welcher Bedeutung besonders diese dritte Folge ist, erhellt am besten aus dem Verhalten des Menschen Gott gegenüber. Einerseits erkennt er nämlich klar, daß ein vollkommenes Glück nur in Gott zu finden ist, weil nur Gott das Gute überhaupt ist. Aber anderseits bringt es die Weise unseres Gotterkennens hier auf Erden mit sich, daß dieses absolute Gutsein Gottes nicht ganz zur Geltung kommt. Denn daß Gott z. B. uns so zahlreiche sittliche Pflichten auferlegt hat und einmal ein strenger Richter sein wird, sind Dinge, durch die auch die Anziehungskraft Gottes begrenzt wird. Würde der menschliche Wille unmittelbar der spekulativen oder betrachtenden Gotteserkenntnis des Verstandes folgen, dann gäbe es für den, der einmal zu einer wahren Gotteserkenntnis gelangt ist, keine Möglichkeit mehr zu sündigen, und auch keine Gefahr, sich durch eigene Schuld unglücklich zu machen. Soweit einer Gott spekulativ erkennt, müßte er Gott dann auch lieben, und diese Liebe hätte zur Folge, daß er auch im gleichen Grade glücklich wäre. Weil aber der Wille erst der ausführenden Verstandeser-

kenntnis (cognitio practica) folgt, in der auch die konkreten Verhältnisse des Menschen mitberücksichtigt sind, ist nicht die rein betrachtende oder spekulative Erkenntnis für das Begehren und Wollen maßgebend, sondern die ausführende oder praktische Erkenntnis. Um diesen Dualismus zwischen rein betrachtender und ausführender Gotteserkenntnis vollkommen zu überwinden, m. a. W. die ausführende Gotteserkenntnis der betrachtenden ganz anzugleichen, müßte der Mensch es zu einer solchen sittlichen Vollendung gebracht haben, daß alles, was seine Gottesliebe aufhalten oder begrenzen kann, einfach nicht mehr da ist. Das aber ist wenigstens in der natürlichen Ordnung undenkbar ; denn das setzte voraus, daß ihm alles sittlich Gute ganz zur zweiten Natur geworden ist. Und deshalb kann hier auf Erden selbst das Glück des Menschen in Gott niemals ganz vollkommen sein, geschweige denn das im Besitze geschöpflicher Güter gelegene.

6. Andere Voraussetzungen des irdischen Glückes als die der sittlichen Vollkommenheit. Damit haben wir einen Punkt berührt, der für unsere Frage nach dem Verhältnis zwischen sittlichem Lebenswandel und Glück eines Menschen entscheidend ist. Sowohl die sittliche Vollkommenheit als das Glück des Menschen beruht auf bestimmten Voraussetzungen. Aber diese Voraussetzungen sind sehr verschieden. Notwendige Voraussetzung für einen sittlich vollkommenen Lebenswandel ist der Besitz aller sittlichen Tugenden ; als Voraussetzungen aber, schon hier auf Erden wenigstens bis zu einem bestimmten Grade glücklich zu werden, gelten allgemein folgende drei Dinge : 1. die körperliche Gesundheit, 2. der erforderliche Lebensunterhalt, und 3. die Mitgliedschaft einer Gesellschaft, in der alle einander wohlwollen wie ein Freund dem anderen. Die Verschiedenheit dieser Voraussetzungen des sittlich vollkommenen Lebenswandels einerseits und des wenigstens unvollkommenen Erdenglückes andererseits ist so groß, daß sie im Zustande der Vollkommenheit im gleichen Menschen kaum zusammen gegeben sein können. Denn denken wir uns einen Menschen vollkommen gesund, ohne jede Sorge um sein Auskommen und im Vollbesitz aller Vorteile, die ein schönes Familienleben und ein Freundeskreis bieten können, wie soll ein solcher z. B. die Tugend der Geduld erlangen ? Oder wo wäre da noch Raum für einen Heroismus ? Daraus ersehen wir schon, daß zwischen den Voraussetzungen eines sittlich vollkommenen Lebenswandels und eines relativ vollkommenen Glückes

des Menschen hier auf Erden ein Gegensatz des größten Abstandes (oppositio contraria) besteht.

Der Gegensatz des größten Abstandes kommt nur im Prädikament der Beschaffenheit vor und hat das Besondere, daß es bei ihm ein positives Mittleres gibt. So liegt zwischen dem Geiz und der Verschwendung die Tugend der Sparsamkeit. Daher sind Beschaffenheiten, die zueinander im Gegensatz des größten Abstandes stehen, nur in ihrem höchsten Stärkegrad unvereinbar, und nimmt deshalb die eine im gleichen Grade ab, in dem die andere zunimmt. Wie sehr das auch in unserem Falle zutrifft, beweist die Notwendigkeit der Aszese zur Erlangung der sittlichen Vollkommenheit [1]. Jede Aszese enthält einen Verzicht auf den Besitz eines Gutes, das etwas zum irdischen Glück beitragen würde, heiße es nun Bequemlichkeit oder sinnlicher Genuß oder anders. Und je mehr Aszese ein Mensch übt, desto mehr schränkt er die Zahl der Dinge ein, die an sich sein irdisches Glück vermehren könnten. Daher haben alle, die das Leben genießen wollen, einen förmlichen Haß gegen alle Aszese.

7. Verschiedene Notwendigkeit der Voraussetzungen zum vollkommenen sittlichen Lebenswandel und zum Glück des Menschen. Wenn wir sagen, etwas sei vorausgesetzt, so drücken wir damit eine Notwendigkeit aus. Denn sobald etwas vorausgesetzt ist, muß es dasein, damit etwas anderes sein kann. Wenn also die sittliche Vollkommenheit und das menschliche Erdenglück auf entgegengesetzten Voraussetzungen beruhen, so ist zu ihnen Entgegengesetztes notwendig. Aber etwas kann auf sehr verschiedene Weisen notwendig sein. Zuoberst wird das Notwendige unterschieden in ein absolut oder schlechthin Notwendiges und ein nur beziehungsweise oder unter einem bestimmten Gesichtspunkte Notwendiges. Auf die erste Weise sind z. B. Gott und die Wahrheit des Satzes vom inneren Widerspruch notwendig. Das nur beziehungsweise Notwendige ist notwendig entweder auf Grund seines Trägers oder um ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Auf Grund ihres Trägers sind die Eigentümlichkeiten (proprietates) der Dinge notwendig. So ist der Mensch notwendig bildungsfähig und sozial ver-

[1] Mit Recht schreibt LECLERCQ a. a. O. 209 : « Quelque soit la position dont on parte, qu'on soit matérialiste ou spiritualiste, qu'on adhère à une religion ou qu'on soit purement rationaliste, tous les philosophes requièrent du sage la domination de l'esprit sur les sens, et même une morale aussi préoccupée du plaisir sensible que celle d'Epicure aboutit à une ascèse. »

anlagt. Zur Erreichung eines bestimmten Zieles kann etwas schlechthin (simpliciter) notwendig sein oder nur secundum quid, d. h. so, daß es unter Umständen auch fehlen kann, ohne daß dadurch ein bestimmtes Ziel unerreichbar wird. So wird in der Heiligen Schrift der Glaube als schlechthin notwendig bezeichnet, um Gott zu gefallen. Auf diese Weise ist auch die Nahrung notwendig zur Erhaltung des Lebens. Nur secundum quid oder bedingungsweise notwendig ist z. B. die Empfehlung hochgestellter Persönlichkeiten, um Karriere zu machen.

Wenden wir nun diese Unterscheidungen des Notwendigen auf unseren Fall an, so leuchtet sofort der große Unterschied auf zwischen den Voraussetzungen des sittlich vollkommenen Lebenswandels und den Voraussetzungen des menschlichen Erdenglückes. Wir sagten, notwendige Voraussetzungen sittlicher Vollkommenheit sei der Besitz aller sittlichen Tugenden im Zustande der Vollendung. So mannigfach und zahlreich diese Tugenden auch sind — niemand kennt ihre Zahl genau — unter ihnen findet sich keine einzige, die nicht schlechthin notwendig wäre, um wirklich sittlich vollkommen zu sein, und zwar so, daß sie auch alle vollkommen besessen sind. Wie aber verhält es sich mit den Voraussetzungen des menschlichen Erdenglückes ? Wir faßten sie zusammen unter die drei Überschriften : Gesundheit, Lebensunterhalt und soziale Hilfe. Um die Notwendigkeit dieser Dinge zum Glücklichsein richtig bewerten zu können, ist vor allem erfordert, ihr ganz anderes Verhältnis zu beachten, in dem sie zum Glück stehen, als das der sittlichen Tugenden zum sittlich vollkommenen Lebenswandel. Die sittlichen Tugenden sind Beschaffenheiten oder Fertigkeiten (habitus), durch die der Mensch überhaupt erst fähig wird, einen sittlich vollkommenen Lebenswandel zu führen ; Gesundheit aber, Lebensunterhalt und soziale Hilfe sind nur Mittel oder, wie die Scholastiker sagen, eine Art von Werkzeugen zum Glücklichsein. Während also das Verhältnis zwischen den sittlichen Tugenden und einem sittlich vollkommenen Lebenswandel ein material-formalursächliches ist, stehen Gesundheit, Lebensunterhalt und soziale Hilfe zum Glücklichsein in einem wirkursächlichen Verhältnis, und auch das nicht etwa so, daß sie Hauptursachen des Glückes genannt werden können, sondern nur werkzeugliche. Denn die Fähigkeit, glücklich zu sein, erwirbt sich der Mensch nicht durch den Besitz der genannten drei Voraussetzungen, sondern in dem Maße, in dem er diese Güter in der rechten Weise zu gebrauchen lernt. So wie einer nicht schon dadurch ein Künstler wird, daß man ihm die besten Instrumente schenkt, so kann einer

auch trotz aller sogenannten « Glücksgüter » tief unglücklich sein. So etwas ist in dem Verhältnis zwischen sittlichen Tugenden und sittlich vollkommenen Lebenswandel schlechthin unmöglich. Im gleichen Grade, in dem einer die sittlichen Tugenden besitzt, führt er auch einen sittlich vollkommenen Lebenswandel. Daraus erhellt ganz klar, daß es nicht erlaubt ist, den Voraussetzungen des menschlichen Glückes die gleiche Bedeutung zuzuschreiben wie denen des sittlich vollkommenen Lebenswandels.

8. Relativer Glückswert der einzelnen geschöpflichen Güter. Um die Notwendigkeit der sogenannten Glücksgüter noch genauer zu bestimmen, muß man zwei Dinge wohl beachten : nämlich erstens, worin denn eigentlich das Glück des Menschen besteht ; und sodann, wie der Mensch in dessen Besitz gelangt. Auf die erste Frage haben wir schon im vorausgehenden geantwortet. Weil der menschliche Wille in seinem Begehren dem Erkennen des Verstandes folgt, kann nur der Besitz eines unendlichen Gutes ihn glücklich machen, also einzig Gott. Das gilt auch von der unvollkommenen Glückseligkeit dieses Lebens. Denn diese unterscheidet sich von der vollkommenen des Jenseits nur durch ihren geringeren Stärkegrad. Auch in diesem Leben gibt es kein Glück, das nicht von Gott käme. Was sodann das Besitzen Gottes betrifft, so unterscheiden die Scholastiker eine doppelte Form der Teilnahme an den göttlichen Vollkommenheiten. Denn ausgehend von der Grundwahrheit, daß Gott die Welt nur erschaffen konnte, um auch nichtgöttliche Wesen an Seinen göttlichen Vollkommenheiten teilnehmen zu lassen, lehren sie, daß in allen Geschöpfen etwas Göttliches enthalten sei. Aber die unvernünftigen Geschöpfe nehmen an den göttlichen Vollkommenheiten in der Weise teil, daß sie ihr Sein und ihre Vollkommenheiten nicht als Mitteilungen Gottes erkennen, sondern nur rein stofflich haben. Anders die vernünftigen Geschöpfe. Diese können nicht nur ihr eigenes Sein und ihre besonderen Vollkommenheiten, sondern auch das Sein aller übrigen Geschöpfe als Gaben Gottes erkennen ; und soweit sie das wirklich tun, nehmen sie auf eine viel vollkommenere Weise an den göttlichen Vollkommenheiten teil, als das den unvernünftigen Geschöpfen möglich ist. Diese höhere Form der Anteilnahme an den göttlichen Vollkommenheiten begründet in den vernünftigen Geschöpfen die Möglichkeit des Glückes. Auch dem Tier kann es wohl sein, aber dieses Wohlsein des Tieres ist nur eine sinnliche Befriedigung, die man höchstens in einem übertragenen Sinne

als Glück bezeichnet. Denn Glück in eigentlicher Bedeutung ist etwas Geistiges und nur so weit gegeben, als der Wille des vernünftigen Geschöpfes befriedigt ist. Nun ist es, wie wir sagten, zwar wahr, daß der menschliche Wille nur durch Gott befriedigt und daher auch nur durch Gott glücklich werden kann. Aber weil, wie wir eben sahen, alle Geschöpfe an den göttlichen Vollkommenheiten teilhaben, verhält es sich mit dem Glückswert der Dinge ähnlich wie mit ihrer ontologischen Wahrheit. Wie alle Dinge nur wahr sind durch ihre Anteilnahme an der göttlichen Wahrheit, und daher der hl. Thomas in De verit. 22, 2 ad 1 mit Recht sagen kann, daß alle erkennenden Wesen in jeglichem Erkennen einschlußweise Gott miterkennen, so sind alle Dinge auch nur gut durch ihre Teilnahme an dem Gutsein Gottes [1]. Daraus folgt, daß wir, gleichwie wir schon mit den Geschöpfen anfangen, Gott zu erkennen, so auch durch die geschöpflichen Güter bis zu einem gewissen Grade glücklich werden. Nach thomistischer Weltauffassung gibt es also kein doppeltes Glück des Menschen: das eine in Gott, und das andere in den Geschöpfen, sondern nur ein einziges, das in Gott allein vollkommen, aber auf Grund der von Gott den Geschöpfen mitgeteilten Vollkommenheiten auch in den geschöpflichen Gütern bereits unvollkommen gefunden werden kann. So ist es zu erklären, daß die geschöpflichen Güter selbst dem größten Gottesleugner noch ein großes Glücksgefühl bereiten können. Ob er will oder nicht, hat auch der Sünder und Gottesleugner sein Glück restlos Gott zu verdanken. Der Gottesleugner genießt die Gaben Gottes zwar « sicut equus et mulus », aber mit dem wesentlichen Unterschied, daß er sich dabei sowohl gegen seine eigene menschliche Würde als gegen Gott versündigt, während das Tier ganz so handelt, wie Gott es ihm durch die Naturgesetze vorgeschrieben hat. Wie jedoch unsere Gotteserkenntnis nicht von dem Erkennen eines bestimmten Geschöpfes oder einer bestimmten Gattung von Geschöpfen abhängt, z. B. von der Kenntnis, wieviele Pflanzen- oder Tierarten es gibt, so ist auch unser Glück nicht an den Besitz eines bestimmten geschöpflichen Gutes gebunden. Die von den Scholastikern allgemein übernommene Begriffsbestimmung des

[1] « Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primae bonitatis, ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis.

Ad secundum dicendum, quod ipsum esse est similitudo divinae bonitatis; unde in quantum aliqua desiderant esse, desiderant Dei similitudinem et Deum implicite. »

Boethius von der Glückseligkeit lautet zwar : « der durch den Besitz alles Guten vollkommene Zustand », aber das bedeutet nicht, daß einer, um glücklich zu sein, nun alle Güter der Erde besitzen muß. Vielmehr genügt, daß einer von diesen Gütern so viel besitzt, als er zu der vollkommensten Tätigkeit dieses Lebens benötigt [1]. Nach dem Aquinaten besteht diese Tätigkeit im Erkennen der Wahrheit [2], nach den Voluntaristen im Lieben des höchsten Gutes.

Die unvollkommene Glückseligkeit dieses Lebens unterscheidet sich von der vollkommenen des anderen Lebens dadurch, daß sie von der Vollkommenheit des niedrigeren Teiles im Menschen zu der Vollkommenheit des höheren Teiles fortschreitet [3]. Daher sind zu ihrem Entstehen in erster Linie sinnliche Güter erfordert ; aber das beweist nicht, daß der Besitz sinnlicher Güter auch das Maß der unvollkommenen Glückseligkeit sei. Sonst müßte man deshalb, weil unser menschliches Erkennen mit dem Sinneserkennen beginnt, auch sagen, dieses sei der Maßstab für das menschliche Erkennen überhaupt [4]. Ebenso müßten dann die Reichsten auch immer die glücklichsten sein, was jeder Erfahrung widerspricht. Diese lehrt im Gegenteil, daß einer um so glücklicher ist, je weniger geschöpflicher Güter er bedarf. Daraus erhellt, daß der Glückswert der einzelnen geschöpflichen Güter immer nur ein sehr relativer ist.

9. Stufenordnung der Glücksgüter. In der Frage nach dem eigentlichen Endziel des Menschen und damit auch nach dem Gut, das allein den Menschen vollkommen glücklich machen kann, wird eine Skala der Güter aufgestellt, die überhaupt in Betracht kommen, und von denen jedes auch schon für das Endziel des Menschen gehalten worden ist. An oberster Stelle steht die Unterscheidung zwischen Gott als unerschaffenem Gut und allen geschöpflichen Gütern. Alsdann wird unter-

[1] Thomas, S. Th. I-II 3, 3 ad 2 : « In hac beatitudine imperfecta requiritur congregatio bonorum sufficientium ad perfectissimam operationem huius vitae. »

[2] Thomas, S. c. Gent. I 1 : « Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas. »

[3] S. Th. I-II 3, 3 ad 3 : « In perfecta beatitudine perficitur totus homo, sed in inferiori parte per redundantiam a superiori : in beatitudine autem imperfecta praesentis vitae e converso a perfectione inferioris partis proceditur ad perfectionem superioris. »

[4] Vgl. Ramirez J. M., De hominis beatitudine tractatus theologicus. Tom. III. Matriti 1947, 117.

schieden zwischen äußeren und inneren Gütern des Menschen. Die äußeren werden eingeteilt in körperliche und unkörperliche. Zu den ersten gehören Lebensmittel, Kleider, Geld und der gesamte materielle Reichtum; die zweiten sind Ehre und Ruf. Die inneren Güter sind teils Güter des Leibes teils Güter der Seele. Nach dieser Ordnung aller in Betracht kommenden Güter werden dann die einzelnen Güterarten daraufhin geprüft, ob sie wirklich die zwei Eigenschaften eines Endzieles haben: nämlich nicht mehr um eines anderen willen begehrbar zu sein; und sodann, den Menschen so zu befriedigen, daß ihm nichts mehr zu wünschen übrigbleibt. Bei dieser Prüfung stellt sich heraus, daß nur Gott diese zwei Eigenschaften des Endzieles hat, und daher Gott allein als das Endziel des Menschen bezeichnet werden kann. Damit ist zugleich erwiesen, daß nur Gott den Menschen vollkommen glücklich machen kann. Aber das ist nicht so zu verstehen, als ob die geschöpflichen Güter nun überhaupt keinen Glückswert hätten. Daß Gott allein das Endziel des Menschen ist, hat nur zur Folge, daß für diesen alle geschöpflichen Güter bloß einen *untergeordneten* Glückswert besitzen.

Untereinander sind die Glückswerte der geschaffenen Güter so geordnet, daß die äußeren den inneren, die körperlichen den unkörperlichen, die des Leibes denen der Seele nachstehen. Daraus erklärt sich ein Doppeltes: nämlich erstens, warum die geschöpflichen Güter dem Menschen nicht alle die gleiche Freude bereiten, sondern eine Freude im gleichen Grade zunimmt, in dem das erlangte Gut innerlich und geistig ist. Und zweitens, wie es kommt, daß nicht jedes Gut dem Menschen den Verlust eines anderen leichter erträglich macht, sondern daß auch da eine bestimmte Ordnung besteht. So opfert kein vernünftiger Mensch seine Gesundheit für einen Sack voll Geld, wohl aber leert er unter Umständen seinen ganzen Geldschrank, um seine Gesundheit wiederzuerlangen, und ist ihm das gelungen, dann ist er trotz größten Geldverlustes glücklich. Denn er hält die Gesundheit für ein größeres Gut als eine gefüllte Geldbörse. Je höher das Gut ist, über dessen Besitz der Mensch sich freut, desto mehr Güter von geringerem Glückswert kann er entbehren. Von welcher großer Bedeutung das für unsere Frage nach dem Glückswert eines sittlich guten Lebenswandels ist, werden wir bald sehen.

10. Stufenordnung des sittlichen Lebenswandels. Auch der sittliche Lebenswandel hat eine Stufenordnung. Aber diese sieht ganz anders

aus als die des menschlichen Glückes. Sie wird durch das Sittengesetz in zwei Teile geschieden. Denn dieses Gesetz bewirkt, daß der menschliche Lebenswandel entweder gut oder schlecht ist. In beiden Fällen besteht eine bestimmte Ordnung. Die Stufenordnung des sittlich guten Lebenswandels richtet sich nach dem Fortschritt des Menschen in allen sittlichen Tugenden, und dieser nach dem Grade der Gottesliebe. Die Stoiker hatten die Tugenden für so verbunden gehalten, wie verschiedene Erscheinungsformen des gleichen Wesens. Deshalb hat einer nach ihnen entweder alle Tugenden oder gar keine. Aus dieser Tugendlehre der Stoiker hat der hl. Thomas nur die Ansicht übernommen, daß die sittlichen Tugenden trotz ihrer wesentlichen Verschiedenheit innerlich verbunden sind und deshalb miteinander wachsen. Aber das ist nicht so zu verstehen, als müßten in jedem Menschen alle sittlichen Tugenden gleich groß sein. Vielmehr verhalten sie sich so zueinander, daß jede sich allen anderen mitteilt, indem sie den Menschen befähigt, nun auch leichter die anderen Tugenden zu üben. So ist der Kluge leichter auch tapfer, mäßig und gerecht als der Unkluge, und umgekehrt der Tapfere leichter klug als der Feige. Aber diese gegenseitige Mitteilung der moralischen Tugenden geht nicht so weit, daß durch Übung einer Tugend sofort alle anderen Tugenden in gleichem Grade vollkommener würden. Solange es der Mensch nicht bis zur sittlichen Vollendung gebracht hat, wozu erforderlich ist, daß er alle sittlichen Tugenden im Zustande höchster Vollkommenheit besitzt, gleichen seine Tugenden den Fingern der gleichen Hand, von denen der eine größer und stärker ist als der andere, obwohl sie alle dasselbe Subjekt haben. Und wie zwischen dem Wachstum der Finger nur eine Verhältnisgleichheit besteht, so auch zwischen dem Wachstum der sittlichen Tugenden im gleichen Individuum [1]. Daraus erklärt sich der ungeheure Formenreichtum sittlich guten Lebenswandels, zugleich aber auch die unser menschliches Können weit übersteigende Schwierigkeit, genau zu bestimmen, welchen Grad sittlicher Vollkommenheit einer schon erreicht hat. Alle, die einen sittlich guten Lebenswandel führen, kommen darin überein, daß sie ihr ganzes Tun und Lassen auf Gott als Endziel hinordnen ; indem sie aber sehr verschiedene Mittel anwenden, unterscheiden sie sich trotzdem sehr voneinander. MAX PICARD hat das Gemeinsame und Verschiedene der Heiligen

[1] De virt. card. a. 3. — S. Th. I-II 66, 2. Vgl. WITTMANN M., Die Ethik des hl. Thomas von Aquin. München 1933, 300 ff.

folgendermaßen treffend beleuchtet : « In der Kirche San Zeno in Verona stehen auf der Balustrade des Chors die zwölf Apostel. Von vorne gesehen scheinen ihre Gesichter alle voneinander verschieden zu sein. So verschieden sind sie von vorne, daß man nie so wie hier spürt, wie verschieden zwölf voneinander sein können. Man weiß es hier zum ersten Male : es sind zwölf Apostel, zwölf verschiedene. Aber dann, wenn man gegen die Seite der Balustrade sich wendet und von der Seite die Gesichter sieht, erschrickt man und zugleich ist man beglückt : im Profil sind alle sich ähnlich, die Heiligen haben alle das gleiche Profil, denn sie gehen alle in der gleichen Richtung zu Gott, dem Einen, Gleichen. »[1]

Die Moralisten unterscheiden mit dem hl. Gregor dem Großen sieben Hauptsünden, von denen jede die Wurzel vieler anderer Sünden ist. Diese Unterscheidung setzt voraus, daß auch zwischen den Sünden eines Menschen innere Zusammenhänge bestehen. Aber während keine sittliche Tugend einer anderen so entgegengesetzt ist, daß sie mit ihr unvereinbar wäre[2], sind die Laster bei weitem nicht alle in dem gleichen Menschen möglich. So kann niemand zugleich geizig und verschwenderisch, kleinmütig und prahlerisch, feige und verwegen sein. Daher können die verschiedenen Stufen des sittlich schlechten Lebenswandels nicht auf die gleiche Weise entstehen wie die des sittlich guten. Wie schlecht der sittliche Lebenswandel eines Menschen ist, hängt ab : erstens von der Größe der Laster, denen er fröhnt ; denn nicht alle Laster sind gleich groß. So ist der Stolz ein größeres Laster als die Unzucht. Sodann von der Zahl der Laster. Und endlich davon, wie weit ihm diese Laster schon zur Gewohnheit und gewissermaßen zur zweiten Natur geworden sind.

11. Glückswert des sittlich guten Lebenswandels. Aus dieser verschiedenen Stufenordnung des menschlichen Erdenglückes und des sittlichen Lebenswandels erhellt, daß zwischen diesen beiden kein Parallelismus besteht, so daß man einfach sagen könnte, je sittlich vollkommener einer lebt, desto vollkommener müsse auch sein Erdenglück sein. Obwohl Glück und sittliche Vollendung in Gott zusammenkommen und das vollkommene Glück des Jenseits nur dem zuteil wird,

[1] Das Menschengesicht. München 1929, 47.

[2] Thomas, S. Th. II-II 101, 4 : « Nulla autem virtus alii virtuti contrariatur aut repugnat ; quia, secundum Philosophum in Praedicamentis, 'bonum non est bono contrarium'. »

der in diesem Leben nach sittlicher Vollkommenheit gestrebt hat, und zwar so, daß auch der Grad dieses Strebens von Bedeutung bleibt für den Inhalt der Glückseligkeit im zukünftigen Leben, decken sich das unvollkommene Glück dieses Lebens und sittlicher guter Lebenswandel doch so wenig, daß vielmehr ein gewisses Maß von Unglück erforderlich ist, um sich sittlich zu vervollkommnen. Denn ist es wahr, daß zu einem sittlich vollkommenen Lebenswandel der Besitz aller sittlichen Tugenden notwendig vorausgesetzt wird, und das nicht bloß in einem Anfangsstadium, sondern in der Weise, daß einer allen ihrer Übung sich entgegenstellenden Schwierigkeiten gewachsen ist, und müssen diese Tugenden vom Menschen alle mühsam erworben werden, dann muß es auf Erden viel Unglück geben, damit die Menschen sich sittlich vervollkommnen können. Das wird besonders offenbar bei der Kardinaltugend der Tapferkeit und den ihr untergeordneten Tugenden. Wie soll einer z. B. die Tugend der Geduld oder die der Ausdauer erlangen, wenn er nichts zu leiden hat ? Leid und Unglück sind so sehr Vorbedingungen sittlicher Vervollkommnung, daß, wie wir bereits sagten, nach sittlicher Vollkommenheit strebende Menschen sie in freiwilliger Aszese sogar künstlich hervorrufen oder, vielleicht richtiger gesagt, für sie einen Ersatz suchen. CICERO bemerkt mit Recht : « Sind wir sorgenscheu, müssen wir auch tugendscheu werden. Es liegt ja im Wesen der Tugend, daß sie im Haß und in der Verabscheuung alles dessen, was ihr zuwiderläuft, manche Unannehmlichkeit auf sich nehmen muß. So haßt und verabscheut der redlich Gesinnte den Arglistigen, der Enthaltsame den Wollüstigen, der Tapfere den Feigen. Ebenso läßt sich erkennen, wie der Gerechte über die Ungerechtigkeit, der Kraftvolle über die Schwäche, der Mäßige über die Ausschweifung den bittersten Schmerz empfindet. »[1]

Aber das ist nur die negative Seite des Strebens nach sittlicher Vollkommenheit. Seine positive Seite liegt in einem doppelten Glückswert : nämlich erstens *in der mit ihm verbundenen einzigartigen, durch nichts anderes erreichbaren Freude über die sichere Aussicht und Hoffnung, einmal vollkommen glücklich zu werden ; und sodann in dem großen Troste für den Wegfall der anderen geschöpflichen Glücksgüter.* Den hl. Franziskus von Assisi fragte einmal sein Begleiter, Bruder Leo, worin wohl die vollkommene Freude bestehe. Darauf erwiderte der

[1] Laelius de amicitia XIII 47. Übersetzung von ROBERT LÖHRER in seinem sehr anregenden Büchlein « Freundschaft in der Antike ». Luzern 1949, 25.

Heilige: Wenn wir in S. Maria degli Angeli, vom Regen durchnäßt und frierend ankommen und an der Pforte des Konventes anklopfen, und der Pförtner wird zornig und sagt uns: wer seid ihr? Und wir antworten: wir sind zwei eurer Mitbrüder, er aber sagt: Ihr sagt nicht die Wahrheit, im Gegenteil, ihr seid zwei Schurken, die die Welt betrügen, und er öffnet uns nicht, sondern läßt uns draußen stehen im Schnee und Regen mit Kälte und Hunger bis zur Nacht; und wenn wir ein so großes Unrecht geduldig ertragen und denken, Gott lasse den Pförtner so zu uns reden, Br. Leo, schreibe, daß hier vollkommene Freude ist. Wer diese Erzählung in den Fioretti di Santo Francesco [1] zum ersten Male liest, ist versucht, den Kopf zu schütteln, aber dann muß er sich sagen: glücklich, wer in einer solchen Lage noch froh sein kann.

Die mit der Übung und dem Besitze einer jeden Tugend verbundene Freude kommt nicht daher, daß die sittlichen Tugenden, wie die Stoiker meinten, einen Selbstwert haben. Sie haben nicht einmal den Rang von Zwischenzielen, sondern sind reine Mittel, durch die sich der Mensch fähig macht, seine sittlichen Pflichten zu erfüllen. Sie gleichen einer schönen Treppe, die man benützt, um höher zu kommen, nicht aber, um auf ihr stehen zu bleiben. Der unmittelbare Zweck aller Tugendübung ist also die Erfüllung der sittlichen Pflichten. Aber auch diese ist, streng genommen, kein Ziel und darum auch keine letzte Norm zur Bewertung des sittlichen Lebens eines Menschen, wie Kant in seiner Pflichtethik behauptet, sondern ebenfalls nur ein Mittel zum Ziele. Für den Theisten hat der Mensch überhaupt kein anderes Ziel als die Verherrlichung Gottes. Und aus diesem Grunde kann es auch weder eine Freude noch ein Glück geben außer in Gott selbst oder soweit Gott den Geschöpfen Anteil gegeben hat an Seiner göttlichen Gutheit. Gäbe es keinen Gott, dann gäbe es auch kein Glück. Wie das Sein so hat der Mensch auch sein Glück ganz von Gott. Das Glück des Menschen liegt in der Weise zwischen seinem Endziel und der sittlichen Pflicht, daß diese außer dem Endziel im Menschen das Bedürfnis nach Glück voraussetzt [2]. Denn wäre die Erreichung des Endzieles für den Menschen kein Glück, dann wäre nicht zu verstehen, wie er es anstreben könnte. Ein Endziel ohne die Bei-

[1] Ed. Società Apostolato Stampa. Roma 1943. Cap. VIII, 35.

[2] Vgl. unseren Aufsatz über Endziel, Glück und Pflicht des Menschen in Divus Thomas 1947, 53-83.

gabe der vollkommenen Glückseligkeit enthält einen inneren Widerspruch. Die Pflicht entsteht daraus, daß der Mensch diesen inneren Zusammenhang seiner Glückseligkeit mit dem Streben nach Gott als Endziel durchschaut und dadurch angetrieben wird, das ihn auf Gott hinordnende göttliche Gesetz zu befolgen. So erklärt sich leicht, warum schon jede Übung einer sittlichen Tugend dem Menschen eine so große Freude bereitet. Diese Freude ist schon ein Vorgeschmack des Glückes, zu dem der Mensch durch die Erfüllung seiner sittlichen Pflichten gelangt.

Wir sagten im vorausgehenden, selbst der Sünder und Gottesleugner könne durch den Genuß sinnlicher Güter zu einem gewissen Glücke gelangen, weil ja alles Geschaffene teilhat an der göttlichen Gutheit und, soweit das der Fall ist, einen Glückswert besitzt. Aber sobald der Gebrauch und Genuß der geschöpflichen Güter aufhört, nach den sittlichen Pflichten geregelt zu sein, geht ihr Wert für die Erlangung der *vollkommenen* Glückseligkeit verloren. Und das ist ein Mangel, der durch nichts ersetzt werden kann und größer ist, als der positive Beitrag, den auch das größte geschöpfliche Gut zum Glücke eines Menschen zu liefern vermag. Denn in dieser Lage gleicht einer dem, der zwar angefangen hat, eine Leiter hinaufzusteigen, dann aber selbst deren oberen Teil absägt und so aus eigener Schuld nicht mehr weiterkommt. Daher besteht auch beim Gebrauche der gleichen geschöpflichen Güter in bezug auf das Glück ein großer Unterschied, ob jemand sich an die Vorschriften des Sittengesetzes hält oder diesen zuwiderhandelt. Nur die Erfüllung der sittlichen Pflichten sichert dem Menschen die Erreichung seiner vollkommenen Glückseligkeit. Diese sichere Hoffnung auf die zwar in diesem Leben nicht erreichbare vollkommene Glückseligkeit ist das Besondere und Einzigartige des Glückes, mit dem jede Tugendübung und jede Erfüllung einer sittlichen Pflicht verknüpft ist. Denn während der Mensch ohne die Erfüllung seiner sittlichen Pflichten immer nur innerhalb des Bereiches der unvollkommenen Glücksgüter bleibt, weil diese ihn weder einzeln genommen noch in ihrer Gesamtheit ganz befriedigen können, beginnt er bei Erfüllung seiner sittlichen Pflichten durch die Hoffnung schon die *vollkommene* Glückseligkeit zu besitzen [1]. Wird die vollkommene Glück-

[1] THOMAS, S. Th. I-II 5, 3 ad 1 : « Beati dicuntur aliqui in hac vita vel propter spem beatititudinis adipiscendae in futura vita, secundum illud Rom. VIII, 24 : Spe salvi facti sumus ; vel propter aliquam participationem secundum aliqualem summi fruitionem. » Vgl. ebenda Qu. 16, 4.

seligkeit durch die Hoffnung auch noch nicht vollkommen besessen, so ist doch schon ein solcher unvollkommener Besitz der vollkommenen Glückseligkeit weit beglückender als der vollkommene Besitz jeder wesentlich unvollkommenen Glückseligkeit.

Wie wir bereits im Vorausgehenden zeigten, kann auch von den Glücksgütern, die in keiner so unmittelbaren Beziehung zur vollkommenen Glückseligkeit stehen wie die Tugendübung und die Erfüllung der sittlichen Pflichten, der Besitz des einen den Menschen über den Verlust eines anderen hinwegtrösten, z. B. eine gesicherte Lebensstellung über den von ihr geforderten Verlust eines schönen Zusammenlebens mit Eltern und Geschwistern. Der Trost unterscheidet sich von der einfachen Freude dadurch, daß er ein gleichzeitiges Leid voraussetzt und dieses nur leichter erträglich macht. Dieser Trost kann so groß sein, daß einer sich selbst über ein Unglück freut, weil es ihm Gelegenheit geboten hat, eines noch größeren Glückes teilhaftig zu werden. So hat sich im letzten Weltkrieg mancher Soldat über eine Verwundung gefreut, die ihn zwar zum Kriegsdienst untauglich gemacht, ihm aber zugleich die langersehnte Rückkehr in seine Familie und seinen Beruf ermöglicht hat.

Das Glück eines sittlich guten Lebenswandels ist ein solcher Trost inmitten aller Leiden, die einen Menschen hier auf Erden treffen können, ja sogar, die, wie wir sahen, eine notwendige Voraussetzung seiner sittlichen Vervollkommnung sind. Von dem englischen Philosophen John Locke wird erzählt, er sei gestorben mit dem Bekenntnisse, daß er nur in dem Guten, das er getan habe, Trost finde, und daß allein zwei Dinge uns in diesem irdischen Sein recht befriedigen können : nämlich das Zeugnis eines guten Gewissens und die Hoffnung auf ein ewiges Leben. Der sittliche Wandel eines Menschen bleibt in diesem Leben nicht deshalb immer unvollkommen, weil es nicht genug Unglück gibt, um sich sittlich zu vervollkommnen, und anderseits ist das Glück hier auf Erden nicht deshalb immer unvollkommen, weil der sittlich gute Lebenswandel keinen Glückswert hat, oder weil nicht genug nach sittlicher Vollkommenheit gestrebt wird, sondern es gehört sowohl die Unvollkommenheit des sittlichen Lebenswandels als die Unvollkommenheit des menschlichen Glückes wesentlich zu unserem Erdenleben. Denn ohne die eine wie die andere Unvollkommenheit wäre der Mensch schon an seinem Ziele angelangt, und hörte damit der wesentliche Unterschied zwischen Diesseits und Jenseits auf.

Das Grundproblem der spekulativen Theologie

Von Dr. P. Georg PFAFFENWIMMER C. Ss. R.

J. Auer hat in der ZkTh. 70 (1948) 341-368 einen längeren Artikel mit dem Titel « Um den Begriff der Gnade » veröffentlicht. Diese Ausführungen veranlassen uns, über das Hauptproblem der spekulativen Theologie unsere Gedanken zu entwickeln. Wir wollen zuerst den Gedankengang Auers kurz skizzieren und dann auf unser Thema selber übergehen, dessen Behandlung durch die Darlegungen Auers erst recht motiviert erscheint.

Ausgehend von der Tatsache, daß sich die Theologen in der Auffassung der Gnade und des übernatürlichen Lebens nicht einig sind, glaubt Auer die Verschiedenheit der Meinungen damit erklären zu können, weil das Wesen der Übernatur einerseits unserem natürlichen Denken so überragend erscheinen muß, daß es unmöglich in die gebräuchlichen Begriffskategorien gefaßt werden kann, und weil es anderseits von den Theologen nur im Lichte der ihnen eigentümlichen Philosophie gesehen wird. So finden die verschiedenen Systeme ihre objektive Begründung in der Übernatur des Gegenstandes selber, der sich in keine streng kategoriale Denkweise einengen läßt, während die subjektiven Elemente auf die besondere Anschauungsweise zurückzuführen sind, in der die Vertreter der verschiedenen philosophischen Richtungen ihre Objekte zu behandeln gewohnt sind.

Daraus folgt aber, daß die Systeme, falls sie für sich allein genommen werden, keine restlos befriedigende Lösung bieten können. Keines von ihnen ist imstande, mit philosophischen Termini die den ganzen Menschen erfassende übernatürliche Wirklichkeit hinlänglich zu bestimmen. Gerade aus der Unzulänglichkeit jeder Einzelphilosophie hat sich ja die Differenzierung in der Anschauungsweise oder Methode als notwendig herausgestellt. Das eine System sucht auf Grund der ihm eigenen Philosophie die eine Seite der Übernatur, das andere eine andere Seite mehr zu beleuchten und besser zu erklären. Eine möglichst objektive und umfassende Darstellung des übernatürlichen Lebens ist daher nur denkbar, wenn alle Systeme in ihrer Weise zusammenwirken. Erst die Berücksichtigung aller Anschauungsweisen ergibt einen erschöpfenden Begriff der Gnade, soweit wir sie in diesem Leben erfassen können. Der « umfassende Gnadenbegriff » setzt sich daher aus den Erkenntnissen zusammen, die durch die drei Ausgangspunkte oder Methoden gewonnen werden. Diese werden nun charakterisiert und unterscheiden sich von einander durch das « sachlich-

metaphysische, das psychologisch-moralische und das religiös-mystische Element » S. 358.

Wie nun diese drei Elemente zur befriedigenden Erfassung des Offenbarungsinhaltes beitragen, wird an einer Reihe von Beispielen erklärt. In ihrer Zusammenschau finden wir erst das rechte Verständnis für Sünde, Glaube, Liebe, Verdienst, Sakrament und Liturgie. Wir können diese « neue Methode », die allen Systemen ihre Berechtigung zuerkennt, einen objektiven Synkretismus nennen, der nicht darauf ausgeht, widersprechende Systeme durch Abschwächung auszugleichen oder durch Ausschalten einzelner Lehrsätze vom inneren Widerspruch zu befreien, sondern der durch den Hinweis auf die Erhabenheit des Gegenstandes jedes System mit seinen Vorzügen zur Erlangung des Vollbegriffes der Gnade mitwirken läßt. Aufgabe des Theologen wird es dann sein, nicht nur die einzelnen Systeme genau zu kennen, sondern sich bei der Behandlung von Fragen der Übernatur der verschiedenen Anschauungsweisen rechtzeitig und geschickt zu bedienen.

Beurteilung

Gewiß wird man zugeben müssen, daß bei sich widersprechenden Ansichten vielfach keine die volle Wahrheit besitzt, bzw. keine ganz im Irrtum ist. Oft liegt die Wahrheit in der Mitte von beiden, was in der klassischen Philosophie meist durch das « distinguo » zum Ausdruck gebracht wird. Man wird daher auch von den verschiedenen Anschauungsweisen über die Gnade wohl Ähnliches behaupten können. Doch glauben wir, daß sich der Gegensatz kaum auf diese Weise überbrücken, bzw. rechtfertigen läßt, wie Auer meint.

Zunächst wollen wir einmal grundsätzlich die Erkennbarkeit der Übernatur beleuchten. Wir reden hier von der theologisch-wissenschaftlichen Erkenntnis, und nicht von der Erfassung durch das Licht der Gnade. Theologie ist zwar « radicaliter », wurzelhaft übernatürliche Erkenntnis, bleibt jedoch *wesentlich* natürlich, da sie nichts anderes bedeutet als das Erfassen der geoffenbarten Glaubenswahrheiten mit dem Lichte der Vernunft. Die Vernunft wird aber gebildet durch die Philosophie. Die Theologie bedient sich seit jeher der Grundsätze der klassischen Philosophie. Diese fand ihre höchste Entwicklung in Aristoteles, soweit die Menschheit ohne Hilfe der Offenbarung in die natürlichen Wahrheiten vorzudringen imstande war. Etwaige Fehler, die dabei noch unterlaufen waren, wurden dann auch auf dem natürlichen Erkenntnisbereich mit Hilfe der Offenbarung ausgemerzt, so daß wir in der Philosophie des hl. Thomas ein möglichst vollendetes System vor uns haben. Dieses kann natürlich auch noch weitergebildet werden, indem einzelne Grundsätze noch tiefer erforscht oder auf ein weiteres Gebiet ausgedehnt werden. Die Entwicklung unserer Naturerkenntnis ist mit dem überlieferten System noch nicht abgeschlossen ; wohl aber sind die Prinzipien, von denen diese Philosophie beherrscht wird, unumstößlich und sie kann daher in dieser Beziehung als vollendet angesehen werden. Dies gilt besonders von der Metaphysik. Die Metaphysik des Aristoteles ist nun aber die des Seins. Damit ist schon ausgedrückt,

daß sie alles Sein erfaßt, soweit es natürlich erkennbar ist. Die metaphysischen Grundsätze gelten daher für jedes Sein. Die Kategorien sind die höchsten Klassen der verschiedenen Seinsweisen, so daß uns im natürlichen Erkenntnisbereich nie etwas begegnen kann, was sich in die Kategorien nicht einreihen ließe. Gäbe es wirklich etwas, was außerhalb der Kategorien liegt, so könnten wir dies nicht nur nicht mehr ausdrücken, sondern auch gar nicht erkennen. Das göttliche Sein, das wir als die Ursache des kategorialen Seins erschließen, erfassen wir nur analog zu dem geschaffenen Sein. Von ihm wissen wir, daß es ist ; aber nicht wie es ist. Es liegt nicht außerhalb des Seins, sondern über jedem begrenzten Sein. Von Gott wissen wir auf Grund der Schöpfung und der Offenbarung. Letztere erfassen wir aber wieder nur nach Maßgabe unserer Naturerkenntnis, d. h. mit Begriffen, die wir aus der Natur selber gewonnen haben. Unter Natur verstehen wir nicht allein die materielle, sichtbare Schöpfung, sondern auch uns selber mit allen psychischen Vorgängen und Erfahrungen. Selbst übernatürliche Erlebnisse, mystische Begabung und Begnadigung erkennen wir durch die Vernunft analog zur natürlichen Erkenntnis. Wir können sie nur nach den kategorialen Begriffen beschreiben und definieren, da wir in der Theologie eine andere Ausdrucksmöglichkeit gar nicht besitzen. Wir können und dürfen niemals in Begriffen denken, die für uns keinen Inhalt haben, noch in Worten reden, die wir selber nicht verstehen. Das « non *licet* homini loqui (οὐκ ἐξὸν...) » im physischen Sinn (II. Cor. 12,4) kommt hier voll zur Geltung. Allerdings können und müssen wir uns der Analogie häufig bedienen und werden übernatürliche Erkenntnisobjekte vielfach in Bildern ausdrücken, um nicht nur die kategoriale Bestimmung zu treffen, in der wir nicht mißverstanden werden, sondern auch um anzudeuten, daß es sich um einen Gegenstand handelt, dessen inneres Wesen uns noch verschlossen ist. So nennen wir Gnade eine Qualität, analog zu den natürlichen Qualitäten ; wir bezeichnen sie aber auch als Licht, Kraft, Feuer usw., um damit Eigenschaften anzudeuten, die in dieser nur analog erkannten Qualität vorhanden sind und mit verschiedenen natürlich erkannten Vollkommenheiten eine gewisse Ähnlichkeit haben. Wie wir Gott nicht als ein begrenztes Wesen auffassen, sondern nach Analogie der begrenzten Wesen als unbegrenzt, so erfassen wir auch die uns geoffenbarte Übernatur nur analog, wenngleich sie nicht unendlich ist, insofern wir daran teilnehmen, die aber unser Erkennen weit überragt, da sie spezifisch auf Gott und damit auf den Unendlichen hingeordnet ist. Hierüber kann uns dann keine Philosophie mehr näheren Aufschluß geben. Es hängt daher nicht von der Güte eines philosophischen Systems ab, ob wir von der Übernatur mehr oder weniger erfassen. Sie sind alle gleich untauglich. Was die Philosophie noch leisten kann, ist das eine, daß sie in natürlichen Belangen möglichst verläßliche Angaben macht, damit wir uns bezüglich unser selbst nicht täuschen und die Grenzen zwischen Natur und Übernatur richtig ziehen.

Aus diesem Grunde halten wir es für verfehlt, durch verschiedene Erkenntnismethoden die Übernatur besser erkennen zu wollen. Es gibt und es kann nur eine richtige Methode geben, da es nur einen Verstand,

eine Metaphysik und eine Philosophie geben kann. Ihr Gebiet ist bereits der volle Umfang alles dessen, was wir natürlich erkennen können. Alles übrige, was wir darüber hinaus durch Methoden gleichsam hinzuerobern wollten, wäre reines Spiel der Phantasie ohne objektiven realen Wert. Aus dieser ganz allgemeinen prinzipiellen Erwägung heraus scheint uns das Zusammenspiel der verschiedenen Systeme ganz und gar zwecklos zu sein. Die Anerkennung dieses « objektiven Synkretismus » hätte notwendig eine Vielheit von Wahrheit auch für den natürlichen Erkenntnisbereich zur Voraussetzung und wäre schließlich die Negation jeder wahren Erkenntnis.

Dies zeigt sich ganz deutlich, wenn wir die Handhabung der einzelnen Methoden in der Praxis näher beleuchten. Wer sagt uns, daß wir bei dieser Frage dieser, und bei jenem Problem jener Methode das entscheidende Wort lassen müssen ? Z. B. warum soll bei der Behandlung der gratia sufficiens mehr die erste Methode, bei der gratia efficax hingegen mehr die zweite in Anwendung gebracht werden ? Abgesehen davon, daß auf diese Weise der streng wissenschaftliche Charakter der Theologie preisgegeben würde, könnte eine solche Lösung wohl kaum befriedigen, da jedes Kriterium der Sicherheit fehlen würde.

Aber auch die Einteilung unserer Erkenntnisweise in verschiedene Methoden scheint ganz und gar unbegründet. Die religiös-mystische muß sich zur Erklärung auch wieder der Begriffswelt der Theologie bedienen und darf keine eigene Sprache führen, will sie überhaupt verstanden werden. Der große Mystiker, der hl. Johannes v. Kreuz, sucht sich durch die Prinzipien der Theologie des hl. Thomas verständlich zu machen. Desgleichen können wir die psychologisch-moralische Methode nicht von der sachlich-metaphysischen trennen. Psychologie und Moral werden ebensogut von den metaphysischen Prinzipien beherrscht, wie die übrigen Gebiete der Philosophie. Für die Gültigkeit und Anwendbarkeit metaphysischer Prinzipien spielt es gar keine Rolle, ob der Gegenstand der Betrachtung wir selber sind oder die Welt um oder auch über uns. Anderseits kann sich auch die sachlich-metaphysische Methode einer bildlichen Sprache bedienen, um die abstrakten Begriffe anschaulicher werden zu lassen und auch die psychologisch-moralische Methode muß ihre Bilder in kategoriale Begriffe fassen, will sie richtig verstanden sein. So führen uns alle drei Methoden zusammen nicht weiter als die eine philosophische Betrachtungsweise, welche das Formalprinzip der Theologie als Wissenschaft ist.

Wie erklären sich nun aber die verschiedenen Schulen ? Auer meint, sie haben ihre Berechtigung, weil sie sich gegenseitig ergänzen, während die einzelne Schule immer noch einseitig ist und manche Erkenntniswerte zu wenig berücksichtigt. Doch dürfte dies wohl kaum der eigentliche Grund hiefür sein. Wir haben ja schon gesehen, daß die Philosophie weit genug ist, um alle Erkenntnisse auf der natürlichen Ebene zu gewährleisten. Die Philosophie des Seins läßt für eine andere Betrachtungsweise keinen Spielraum mehr frei. Wenn sich die einzelnen Schulen nun dennoch von einander unterscheiden, so kann der Grund nur darin liegen, daß bereits die höchsten Prinzipien nicht von allen in gleicher Weise verstanden werden.

Hier müssen wir nach der Vollwertigkeit der Begriffsbildung fragen. Die geringste Nuancierung durch eine kleine Einschränkung oder partikuläre Deutung kann für die ganze Theologie von ausschlaggebender Bedeutung sein, da sie den Offenbarungsinhalt stets in dieser Färbung sieht. Die klassische Philosophie, welche die ursprünglichen Termini geprägt hat, hat vielfach auch die Begriffe vollwertig gesehen. Nach ihr ist dann auch die Theologie zu verstehen.

Es sei dies an einem Beispiel veranschaulicht. Aristoteles hat erstmalig das Problem der Willensfreiheit aufgeworfen. Seine Lehre ist vorherrschend geblieben durch das ganze Altertum. Auch die heiligen Väter haben die Freiheit in demselben Sinne verstanden. Der hl. Thomas hat den Begriff der Willensfreiheit weiter vertieft und mit psychologischen und metaphysischen Prinzipien begründet. Bei ihm finden wir noch den vollen und einzig richtigen Begriff der Willensfreiheit. Daher lösten sich für ihn alle Probleme, die mit der Freiheit zusammenhängen, gleichsam von selber. Heute ist es ganz anders. Seit zirka 400 Jahren wird der Begriff der Freiheit in seiner ursprünglichen Reinheit vermißt. Man operiert nurmehr mit einem scheinbaren Freiheitsbegriff. Die Folge davon ist, daß Schwierigkeiten, die sich bei den Vätern und beim hl. Thomas noch zwanglos lösten, nicht nur die verschiedenen Systeme heraufbeschworen haben, unter denen es keine Versöhnung gibt und auch nicht geben kann, sondern daß wir sogar die groteske Erscheinung feststellen müssen, daß die Theologen und christlichen Philosophen selbst dort ein, wie sie sagen, natürliches Geheimnis annehmen müssen, wo nach ihren eigenen Aufstellungen und Prinzipien gar kein Geheimnis vorliegen darf.

Dies zu beweisen ist nicht schwer, wenn wir gleich den « nodus intricatissimus totius Theologiae » ins Auge fassen. So wird nämlich von Billuart im Sinne aller anderen Theologen die Vereinbarkeit von Freiheit und Unveränderlichkeit bezeichnet. Andere nennen dieses Problem ein aenigma sacratissimum (Gonet), einen nodus insolubilis (Vasquez), oder einen herculanus sane nodus (Henno), eine difficultas inextricabilis (Amicus), quae ab humana mente in hac vita comprehendi non potest (Molina), quae adeo implexa et ardua est, ut nullus sit Theologorum, quem non terruerit (Matrius), einen nodus indissolubilis (Salmanticenses), cui solvendo se impares esse praestantissimi quique Theologi candide et aperte professi sunt ... sacrum aenigma cui exponendo nos impares ultro profitemur (Tournely), sacrarium omnibus mortalibus impervium (Frassen), aenigma penitus inextricabile... Mysterium admodum simile ineffabili Mysterio Trinitatis (Wenzl), grande mysterium (Peri), verum mysterium (Panzuti), Mysterium (Cristianus Pesch), ein natürliches Geheimnis (Pohle), usw.

Nun aber behaupten dieselben Theologen und Philosophen, die Freiheit sei eine reine Vollkommenheit (perfectio simpliciter simplex). Ja, sie bestehen so sehr auf dem Charakter der reinen Vollkommenheit der Freiheit, daß sie dieselbe von Gott sonst gar nicht aussagen würden. Wenn wir auch nicht wissen, so sagen sie, wie sich Freiheit und Unveränderlichkeit vereinbaren lassen, so dürfen wir der Freiheit doch nicht den Charakter einer reinen Vollkommenheit absprechen, sondern müssen uns

die Schwierigkeit eben anders zu erklären suchen. « Neque oportet actualitati libertatis Divinae negare rationem perfectionis simpliciter simplicis, quia ultra captum nostrum est, concipere defectibilitatem sive contingentiam illius absque imperfectione ; sed *potius* stare pro perfectione praedicatorum Divinorum, et aliter difficultatem contra illam occurentes solvere. » Pettschacher, Theologia spec. pract. tr. de Deo uno, qu. 4. a. 2, n. 6 ; tom. I., pag. 140, ed. 1743. So ist also die Freiheit nach der Lehre der Theologen eine reine Vollkommenheit. Nun lehren sie weiterhin, daß es zum Wesen der reinen Vollkommenheit gehöre, daß sie mit jeder anderen reinen Vollkommenheit vereinbar sei. Vgl. Suarez, disp. met. 30, sect. 9, tom. 23, p. 65 ; Sylvius, in I. P. qu. IV. a. 2, p. 35 ; Billuart, I. P. diss. III. a. 2, tom. I., p. 164 s. ed. 1767 ; Peri, qu. theol. in I. P. qu. V. a., n. 493, tom. I, p. 165, ed. 1719. Es liegt dies auch in der Natur der Sache und läßt sich unschwer beweisen. Daraus folgt aber mit unweigerlicher Konsequenz, daß wir die Freiheit von Gott gar nicht im eigentlichen Sinne aussagen dürfen, wenn nicht zuvor feststeht, daß sie mit der Unveränderlichkeit vereinbar sei. Woher stammt also auf einmal die oben so viel beklagte Schwierigkeit, wenn wir die Freiheit von Gott gar nicht aussagen dürfen, falls sie eine Schwierigkeit bietet ? Und dennoch behaupten dieselben Theologen, sie könnten die Freiheit Gottes nicht nur ex revelatione, sondern auch ex ratione beweisen. Der innere Widerspruch in diesen Behauptungen liegt auf der Hand. Die modernen Theologen verwickeln sich in ein ganzes Gestrüpp von Widersprüchen, indem sie von einer Schwierigkeit reden, die nach ihren eigenen Aufstellungen gar nicht bestehen darf. Dazu kommen noch die verschiedenen Lösungsversuche, die ganz verzweifelt sind, während noch der hl. Bellarmin, der den richtigen Freiheitsbegriff des hl. Thomas festhält, gar keine Schwierigkeit findet, sondern sich die Bemerkung erlauben kann : « Ex his *facile* erit ad argumenta omnia respondere. » De grat. et lib. arb., lib. III, c. 117, p. 354, ed. 1872.

Das Freiheitsproblem ist also heute ungelöst. Man kann ruhig behaupten, wer immer in der Vereinbarkeit von Freiheit und Unveränderlichkeit auch nur die geringste Schwierigkeit sieht, weiß eben nicht, was die Freiheit ist. Diese Schwierigkeit ist aber heute ganz allgemein und eine unleugbare Tatsache. Da sie nun lediglich der Unkenntnis der Willensfreiheit entspringt, so ist auch diese ebenso allgemein.

Sieht man nun die Lösungsversuche der Theologen näher an, so wird man sich gar bald davon überzeugen können, daß nach ihrem Freiheitsbegriff eine Lösung der genannten Schwierigkeit ganz ausgeschlossen ist. Die Theologen reden zwar euphemistisch von einem Mysterium, etc. ; aber gerade diese Bezeichnung fordert unseren Protest gegen eine solche Redeweise heraus. Denn weder aus ihrem Freiheitsbegriff, noch aus den Lösungsversuchen und am allerwenigsten aus der heute ganz allgemein akzeptierten Lösung spricht ein Geheimnis, sondern vielmehr ein eklatanter Widerspruch. Nach Ansicht der modernen Theologen, die wir so nennen wollen, weil sie in unserer Frage von den klassischen Theologen der Vorzeit abweichen, gehört zum Wesen der Freiheit die « defectibilitas actus ». Damit gehört zum Wesen der Freiheit auch die Veränderlichkeit und damit die

potentia subjectiva. Nun ist es aber eine contradictio in adjecto, die Veränderlichkeit mit der Unveränderlichkeit, die potentia subjectiva mit dem actus purus, und die defectibilitas actus mit einer reinen Vollkommenheit vereinbaren zu wollen. Wie nun aber ihr Freiheitsbegriff a priori zu einem Widerspruch führt, so noch deutlicher die Lösung, die sie sich nach langem Hin- und Her zurechtgelegt haben. Darnach wären nämlich in Gott die nolitio und volitio idem actus, und nur ratione voneinander verschieden. In Wahrheit aber unterscheiden sich diese beiden genau so wie ihre Objekte, d. h. wie Sein und Nichtsein. Damit ist aber das Kontradiktionsprinzip geleugnet und der Widerspruch, den sie mysterium nennen, erwiesen. Ein Mysterium ist jedoch nichts weniger als ein Widerspruch, sondern im Gegenteil die höchste Wahrheit.

Alle diese Schwierigkeiten sind auch den Theologen nicht entgangen; sie waren aber bisher außerstande, dieselben zu lösen. Und doch ist die Lösung ungemein einfach, wenn man den Freiheitsbegriff des hl. Thomas und der Antike richtig auffaßt. Die Lösung kann nur in dem Nachweis liegen, daß die Freiheit eine reine Vollkommenheit ist, d. h. daß sie ein Akt ist, der keinerlei Potentialität in sich schließt. Es läßt sich nun ganz deutlich zeigen, wie die Modernen immer wieder die Potentialität in den Freiheitsbegriff hineinziehen. Allerdings verlangt der richtige Freiheitsbegriff eine gründliche psychologische und metaphysische Untersuchung, die über den Rahmen eines Artikels weit hinausgeht. Hier kann nur auf das dringende Bedürfnis und auf die Richtung, in der sich eine solche Untersuchung zu bewegen hat, hingewiesen werden. Alle Fragen, die mit der Freiheit zusammenhängen, werden von der christlichen Philosophie nie befriedigend gelöst werden, solange nicht die Freiheit selber in ihrem reinen Begriff gefaßt und verstanden wird. Die Freiheit steht sozusagen im Brennpunkt der modernen Problematik. Nicht nur die ewigen Kontroversen über Gnade, Vorherbewegung, über die Freiheit der heiligsten Menschheit Christi usw. können auf diese Weise aus der Welt geschafft werden, sondern auch der immer wieder auftauchende Determinismus kann nur dann überzeugend widerlegt und die zur Mode gewordene Existentialphilosophie nur dann von uns richtig gewertet werden, wenn wir wissen, was die Freiheit ist.

So hat uns der oben zitierte Artikel eine überaus begrüßenswerte Anregung geboten, über die Grundlage der wissenschaftlichen Theologie einige prinzipielle Gedanken zu entwickeln und auf das Hauptproblem der Gegenwart hinzuweisen. Sosehr wir auch die Ausführungen in dem genannten Artikel als von den Tatsachen abgeleitet anerkennen und das Bestreben nach Vertiefung unseres theologischen Denkens begrüßen, so glauben wir noch nicht daran, daß wir uns mit der Tatsache der verschiedenen Richtungen allein schon abzufinden hätten, ohne jede Aussicht, eben diese Tatsache aus der Welt schaffen zu können. Gewiß, wenn es keinen anderen Weg gibt und kein Fortschritt mehr möglich ist, dann liegt der Gedanke nahe, wie das von den verschiedenen Richtungen herausgearbeitete Gedankengut verwertet werden könnte und alles Positive der einzelnen Systeme heranzuziehen wäre, um den einen großen Gedanken, der in seiner

Einheit und Größe nie ganz erfaßt werden kann, wenigstens nach den verschiedenen Seiten zu beleuchten. Wie etwa die sieben Farben das eine Licht, zwar schwächer als dieses selber ist, aber doch umfassender und vollkommener darstellen als eine Farbe allein, so bliebe uns nach dieser Auffassung, da es uns einmal verwehrt ist, ins reine Licht zu schauen, nur noch der Weg der Differenzierung übrig, der in der Vielheit ergänzt, was uns an der Einheit versagt bleibt.

Dieser Meinung gegenüber möchten wir dennoch daran festhalten, daß unser Fortschritt nur darin bestehen kann, jeden Widerspruch zu liquidieren, und weit davon entfernt, sich widersprechende Richtungen in gleicher Weise zu bejahen, vielmehr solange keiner von ihnen unsere Zustimmung zu schenken, bis ein System gefunden ist, das die Fragen im natürlichen Bereich restlos löst und dort, wo das Geheimnis beginnt, auch den Grund hiefür anzugeben weiß. Dies halten wir nicht für ein bloßes Ideal, das hier auf Erden nie erreicht werden kann, sondern vielmehr als das einzig positive und erstrebenswerte Ziel, das uns die Vernunft selber in Aussicht stellt. Dabei sind wir geneigt, der klassischen Philosophie unser volles Vertrauen zu schenken. Allerdings heißt es zuweilen über die Kommentatoren hinweg auf die Quellen selber zurückgehen. Es liegt uns ganz ferne, die gewaltigen Leistungen der Theologen der Neuzeit zu unterschätzen, wir würden es aber für unverantwortlich und unbegründet halten, sie als die unverrückbaren Ausgangspunkte der jeweiligen Methoden zu betrachten, da sie uns ja gerade im wichtigsten Problem, in der Frage nach dem Wesen der Freiheit, gemeinsam im Stiche lassen. Die Richtungen sind da und sind auch unversöhnlich; jeder Versuch eines Synkretismus ist von vornherein zum Scheitern verurteilt. Erst, wenn sie die Frage lösen, die sie bisher nicht lösen konnten, werden sie sich die Hände reichen, weil sie beide sehen werden, wie sie von einer unzulänglichen Definition ausgegangen sind, die sie zur Spaltung geführt hat, je nachdem sie sich mehr der praktischen oder der spekulativen Seite zugewendet haben. Die in der Mitte liegende eine Wahrheit, abgeleitet mit eiserner Konsequenz aus den Grundsätzen der einen klassischen Philosophie, verspricht allein die Lösung, die Versöhnung, den Fortschritt und die angestrebte Vertiefung.

Da jedes Ding nur insofern vollkommen ist, als es eins und in sich geschlossen ist, so dürfen wir auch in der hl. Theologie auf die Einheit und größtmögliche Geschlossenheit nicht verzichten. Das ist das Ziel, das sich nicht nur die Hochscholastik gesteckt hat, sondern dem auch alle späteren Generationen von neuem näher zu kommen suchen müssen. Die Arbeit, die jeder für sich leisten muß, ist allerdings größer, als man anfänglich glauben möchte; es wird uns zwar von den Alten der Weg gezeigt, gehen müssen wir ihn aber selber. Gerade das ist oft so mühsam; aber dennoch unerläßlich. Denn das Denken läßt sich durch nichts ersetzen.

Literarische Besprechungen

Textausgaben

S. Thomae de Aquino : Summa Theologiae cura et studio Instituti Studiorum Medievalium Ottaviensis ad textum S. Pii Pp. V iussu confectum recognita. T. I Prima Pars, LXIV, 1-709, 1* und 16 SS. (1941). — T. II Prima Secundae, XL, 710-1399 und 19 SS. (1941). — T. III Secunda Secundae, XLVIII, 1400-2412 und 28 SS (1942). — T. IV Tertia Pars, LXVIII, 2413-3089 und 16 SS. (1944). — T. V Supplementum, XLIV, 2*-525* und 16 SS. (1945). — Ottawa (Canada), Commissio Piana, 95 Avenue Empress.

Die erste in Canada und auf dem amerikanischen Kontinent hergestellte Ausgabe der Summa Theol. des hl. Thomas stellt einen bedeutenden Fortschritt in der Thomasforschung dar. Die Dominikaner des Institut d'études médiévales von Ottawa, und vor allem die Mitglieder der Commissio Piana sind zu dem vollbrachten Werk herzlich zu beglückwünschen.

Die äußere Anlage der Ausgabe sei zunächst kurz beschrieben. Wie aus obigen bibliographischen Angaben hervorgeht, ist die Seitenzählung durch alle Bände fortlaufend durchgeführt. Nur das kurze Appendix (Bd. I) und das Supplementum (Bd. V) haben eine eigene mit Sternchen versehene Seitenzählung. Die beiden Kolumnen des Textes sind mit a und b bezeichnet, die Zeilen im mittleren Rand gezählt. Verschiedene diskret angebrachte Zeichen im Text verweisen auf die drei Apparate am Fuß der Seite. Der erste Apparat führt die Textvarianten der Editio Leonina auf, der zweite, am Anfang eines jeden Artikels, die Paralleltexte aus Thomas, der dritte und umfangreichste, die Zitate. Es ist also eine saubere Scheidung zwischen Text und Noten durchgeführt ; im Text selbst finden sich keine fremden Zutaten. Eine klare Einteilung der Artikel und oft auch des Corpus articuli bewirkt große Übersichtlichkeit. Am Anfang eines jeden Bandes (im Bd. I nach der Gesamteinleitung) sind in einer Tabula bibliographica alle in dem Band zitierten Werke alphabetisch zusammengestellt. Der Index quaestionum findet sich am Schluß eines jeden Bandes mit eigener Seitenzählung. Ein sechster Band, der vollständige Indices zur ganzen Summa enthalten soll, ist in Arbeit.

Die Bedeutung der Ausgabe liegt nicht im Text. Da ein neuer, kritischer Text auf Grund aller oder wenigstens einer großen Zahl von Handschriften wegen der kriegsbedingten Lage nicht hergestellt werden konnte, da anderseits der Text der Leonina nicht ohne weiteres übernommen werden durfte — er wurde übrigens nach dem Kriege dem Verlag Marietti in Turin für eine vor kurzem erschienene Handausgabe überlassen —, so legten die Herausgeber ihrer Edition den Text der Piana, der unter Pius V.

1570 in Rom veranstalteten Gesamtausgabe der Werke des hl. Thomas, zu Grunde. Die Varianten der Leonina wurden im ersten Apparat am Fuß jeder Seite angegeben. Das war wohl die vernünftigste Lösung, die unter den gegebenen Umständen getroffen werden konnte. Vielleicht wäre es im Interesse der Leser gewesen, in den Variantenapparat auch die Textverbesserungen aufzunehmen, die periodisch im Bulletin Thomiste (I, n. 581 ; II, n. 34 ; III, n. 43 ; IV, n. 94 ; V, n. 77) zusammengetragen werden. Sie beruhen zwar nicht immer auf handschriftlicher Tradition, ja, in mehreren Fällen scheinen sie sogar gegen dieselbe zu sein, aber in der Textkritik kommt auch der « rationabilis coniectura », wenn auch als letztem Behelf, eine berechtigte Bedeutung zu.

Die große Bedeutung der neuen Ausgabe liegt in der Feststellung und genauen Angabe in heute gebräuchlichen Editionen aller Zitate des hl. Thomas, nicht bloß derjenigen, die mit Namen des Autors aufgeführt werden, sondern auch der anonymen « aliqui » und « quidam », die fast in jedem Artikel vorkommen. Wie mühevoll und zeitraubend dieses Aufsuchen ist, weiß nur der, der selbst sich dieser Arbeit unterzogen hat. Über Wert und Nützlichkeit dieser Angaben brauchen wir keine Worte zu verlieren. Die Begründer der heutigen historischen Scholastikforschung, Denifle, Ehrle und Grabmann, wiesen auf ihre Notwendigkeit hin, um zu einer kritischen Kenntnis der Quellen des hl. Thomas zu gelangen, um seine Lehre, die aus einem bestimmten Milieu hervorgegangen ist, aus diesem heraus zu verstehen. Heute wird keine ernstgemeinte Textausgabe gemacht, die nicht mit ihrem Quellenapparat versehen wäre. Weshalb mußte gerade *der* scholastische Text, der in aller Hände ist, so lange auf diese wichtige und aufschlußreiche Zugabe warten ?

Über die Anlage dieses Quellenapparates erklären sich die Herausgeber in der Einleitung, Bd. I, Ss. XXII-XXIV. Sie heben dort hervor, daß sie nur solche Schriften zitieren, die der hl. Thomas gekannt hat oder kennen konnte. Sie unterstreichen ganz besonders, daß aus diesen Angaben nicht ohne weiteres geschlossen werden darf, der Aquinate habe diese oder jene besondere Schrift gelesen und aus ihr geschöpft. Um das festzustellen, ob Thomas z. B. ein Väterzitat aus dem Werk seines Autors oder aus einem Florilegium geschöpft hat, ist ein besonderes Quellenstudium erfordert. Dazu wollen gerade die Herausgeber anregen, und ihre wertvollen Angaben werden es gewiß erleichtern und fördern. Sie legen sich auch Rechenschaft darüber ab, daß ihr Werk nicht die letzte Vollkommenheit erreicht hat. Sicherlich ragt es aber über alles bisher geleistete weit hinaus.

Eine mögliche Erweiterung dieses Apparates läge in einer doppelten Richtung : 1. die Texte erfassen, von denen Thomas inspiriert wurde, die also richtige Quellen sind, auch wenn nicht ausdrücklich vermerkt wird, daß eine Entlehnung stattfand ; 2. die Parallelstellen gleichzeitiger Autoren erfassen, die dieselben Probleme nach denselben Quellen behandelt haben.

Für ersteres sei hier ein Beispiel gegeben : Im Artikel *Utrum missio invisibilis fiat ad omnes qui sunt participes gratiae* (I, 43, 6) sind alle vier Objektionen der Widerhall je einer ganzen Quaestio der Summa Alexandri

Halensis, und zwar Obj. 1 = Summa Alexandri, Quaracchi n. 507 ; Obj 2 = n. 513 ; Obj. 3 = n. 510 und 509 ; Obj. 4 = n. 508. Allerdings behandelte Thomas diese Probleme bereits in seinem Sentenzenkommentar und widmete dort jeder der hier als Objektion erwähnten Fragen eine Quaestiuncula (I Sent. 15, 5, 1). Das war wahrscheinlich die unmittelbare Quelle, die Thomas bei der Redaktion der Summa vor sich hatte ; doch kommt der Summa Alexandrina als erster Quelle hier auch eine Bedeutung zu. (Wir haben hier, nebenbei bemerkt, ein Beispiel, wie Thomas eine « Menge unnützer Quästionen » vermeidet.) Solche Beispiele wörtlicher Anlehnungen an die Summa Alexandrina könnten vermehrt werden, und es würde sich lohnen, dieses Verhältnis durchgehend zu untersuchen. Weit schwieriger ist es, das Verhältnis festzustellen, wo es sich um bloß gedankliche Anlehnungen handelt. Hier kämen vor allem die Philosophen in Frage, Aristoteles, Avicenna, Averroes, Maimonides. Das würde allerdings weitgehende Vorarbeiten verlangen ; doch könnten zunächst die schon vorliegenden ausgenutzt werden (z. B. Ernst Salomon Koplowitz, Die Abhängigkeit Thomas von Aquins von R. Mose ben Maimon. Mir [Polen] 1935).

Ein solcher weitausgreifender Quellenapparat käme einem historischen Kommentar gleich, der von unschätzbarem Wert für das Verständnis des Textes und der Lehre des hl. Thomas wäre.

Die Paralleltexte aus Thomas, die am Anfang eines jeden Artikels im zweiten Apparat angegeben sind, sind einer ernsten Durchsicht unterzogen worden. Das war absolut notwendig, denn in den alten Handausgaben waren diese Angaben äußerst fehlerhaft und unvollständig. Soweit ich prüfen konnte, sind dieselben hier zuverlässig und über die ebenso zuverlässigen der Leonina hinaus etwas vervollständigt. Diese Angaben sind nach der Chronologie der Werke des hl. Thomas geordnet.

Leider sind diese Angaben nicht in verschiedene Gruppen eingeteilt, wie P. Joseph de Guibert es in seinem vorzüglichen Büchlein Les doublets de saint Thomas d'Aquin (Paris, Beauchesne 1926) empfahl. Eine erste Gruppe sollte die eigentlichen « doublets », die Paralleltexte im engeren Sinn aufführen, die Texte, die dieselbe Frage unter gleichem Gesichtspunkte und an derselben Stelle eines Traktates in verschiedenen Werken behandeln ; eine zweite Gruppe, die Paralleltexte, die in einem andern Traktat und folglich unter einem andern Gesichtspunkt den gleichen Gegenstand behandeln ; eine dritte Gruppe, die bloß mehr oder weniger eng verwandten Stellen. Diese Aufteilung hätte den großen Vorteil, daß wir auf den ersten Blick sehen könnten, welche Artikel in der Summa neu sind (Fehlen der ersten Gruppe), welche im Sentenzenkommentar noch fehlen und in den Quaestiones disputatea erstmals ausgearbeitet wurden. Bei Gruppe drei wäre es vorteilhaft, nicht alle Angaben an der Spitze des Artikels anzubringen. Es kommt häufig vor, daß Thomas dasselbe Argument in verschiedenen Zusammenhängen verwendet. Die Angabe der verwandten Stellen, die sich nur auf dieses Argument beziehen, sollten logisch an diesem Ort gebracht werden. Ein Beispiel : Im Artikel *Utrum intellectus agens sit aliquid animae* (I, 79, 4) haben wir am Anfang des corpus articuli (« Ad cuius evidentiam ... iuvetur ad intelligendum »)

einen Paralleltext im weiteren Sinn zur quarta via, dem vierten Gottesbeweis aus I, 2, 3 ; gleiches Argument, das beiderseitig auf dem Partizipationsprinzip beruht, aber hier und dort in einem anderen Zusammenhang behandelt und auf ein anderes Ziel hin gerichtet. Eine Angabe dieses Paralleltextes am Anfang des Artikels wäre verfehlt. Doch ein Verweisen auf den verwandten Text bei der quarta via und am Beginn des corpus von I, 79, 4 wäre von großem Nutzen.

Allerdings würde auch diese Aufgabe jahrelange Arbeit fordern, aber das Werk würde den Meister hundertfältig lohnen. Denn dann hätten wir ein einzigartiges Hilfsmittel der Thomasinterpretation.

Die hier geäußerten Wünsche sollen das Verdienst der Dominikaner von Ottawa nicht schmälern. Es sind Wünsche, die auf ein Ideal hinzielen, das den Herausgebern einer definitiven Edition der Summa vorschweben soll. Die Dominikaner von Ottawa haben uns diesem Ideal ein gutes Stück näher gebracht. Das bleibt ihr unvermindertes Verdienst, durch das sie sich unsern Dank gesichert haben.

Rom, S. Anselmo. *J. P. Müller* O. S. B.

S. Thomas Aquinas : Opuscula omnia necnon opera minora. Ad fidem codicum restituit ac edidit R. P. **Joannes Perrier O. P.** Tomus primus : Opuscula philosophica. — Paris, P. Lethielleux. 1949. xx-620 pp.

Diese neue Ausgabe der Opuscula des hl. Thomas ist auf drei Bände berechnet. Der erste, nun vorliegende Band enthält die « philosophischen » kleineren Werke, der zweite wird die « theologischen » Schriften derselben Art bringen, und der dritte die als « Opera minora » bezeichneten Kommentare zu Ps.-Dionysius, Boethius und dem Liber de causis. Diese Anordnung ist zum Teil schon von P. Mandonnet in der im gleichen Verlag erschienenen Ausgabe der Opuscula (1927) angewendet worden ; auch Mandonnet hatte diese Schriften nach dem Gesichtspunkt ihrer Zugehörigkeit zu den Sachgebieten Philosophie und Theologie eingeteilt. Die Unterscheidung zwischen Opusculum und Opus minus ist dagegen eine Neuheit in der Geschichte der Opuscula-Editionen. Die Überlieferung kennt in der Tat diesen Unterschied nicht ; sie scheint uns nur diese Wahl zu lassen : entweder die eben genannten Kommentare als Opera maiora anzusehen (Bartholomäus von Capua), oder als Opuscula, das heißt Opera minora (Tolomeo von Lucca, Bernard Guidonis.) Indessen ist ja in der thomistischen Bibliographie der Begriff Opusculum so heillos verworren, daß man schon gern bereit ist, dem neuen Herausgeber diese künstliche Entgegensetzung von Opusculum und Opus minus nachzusehen. Praktisch gesprochen sind die Opuscula nichts anders als die thomistische Rumpelkammer : man stellt dort alles ab, was übrig bleibt, wenn die drei Räume des Hauses mit den « größern » systematischen Werken, den Kommentaren zur Heiligen Schrift und den Aristoteleskommentaren ausgefüllt sind.

Der vorliegende erste Band hat einen Hauptteil und zwei Anhänge. In den Hauptteil sind die folgenden zehn « sicher authentischen » Opuscula

gesetzt : De principiis naturae, De mixtione elementorum, De ente et essentia, De aeternitate mundi, De motu cordis, De unitate intellectus, De substantiis separatis, De operationibus occultis naturae, De regimine subditorum (anders und besser : De regimine Iudaeorum), De regno. In einem ersten Anhang wird die sogenannte Fortsetzung des De regno abgedruckt, ein zweifellos unechtes Werk, das jedoch, wie der Herausgeber meint (S. XVIII), inhaltlich bedeutend sei : ich möchte dafürhalten, daß diese Fortsetzung, die nicht « fortsetzt », sondern ein in jeder Beziehung neues, heterogenes Werk ist, in den « Gesammelten kleineren Schriften des hl. Th. » nichts zu suchen hat. Der zweite Anhang enthält : De fallaciis, De propositionibus modalibus, De demonstratione, De quatuor oppositis, De natura accidentis, De natura generis, De natura materiae, De principio individuationis, De natura verbi intellectus, De differentia verbi divini et humani, De instantibus. Mit dieser Zusammenstellung ist offenbar der Versuch unternommen, den beiden Autoritäten der modernen Opuscula-Forschung, P. Mandonnet und M. Grabmann, Genüge zu tun. Auf Mandonnet geht das Urteil über die Echtheit der abgedruckten Schriften zurück : diese sind « nicht sicher echt », zum größern Teil sogar « sicher unecht ». Merkwürdigerweise schenkt Perrier jedoch hier der Begründung, die Mandonnet für diese Qualifizierung gegeben hatte — sie liegt in der bekannten Theorie des « offiziellen » Katalogs — keine Beachtung ; er greift vielmehr auf Argumente rein innerer und inhaltlicher Natur zurück und zitiert in diesem Zusammenhang Cajetan (S. 428). Aus Grabmanns « Die Werke des hl. Th. » stammt die Auswahl der in diesem Anhang veröffentlichten Opuscula : es sind in der Tat die zehn philosophischen Opuscula, deren Unechtheit Grabmann, a. a. O. S. 239, für nicht ausreichend erwiesen hielt. Es ist klar, daß P. kein Interesse hat, die Erörterung über die Echtheitsfrage dieser Werke voranzubringen. Bei der Erwähnung Cajetans in Sachen literargeschichtlicher Probleme hat man sogar das Gefühl, daß die Uhr zurückgesetzt wird.

Was nun die Textgestaltung der neuen Ausgabe angeht, so müssen wir zunächst unserer Freude darüber Ausdruck geben, daß uns hier alle Opuscula in einem handschriftlich nachgewiesenen Text dargeboten werden (mit Ausnahme der Werke des Anhangs II, bei denen von einem kritischen Apparat abgesehen wurde). Es ist bekannt, daß die römische Ausgabe (Rom 1570), die bislang die Grundlage aller späteren Ausgaben geblieben ist, nicht aus Hss., sondern aus Drucken des 15. und 16. Jahrhunderts hergestellt war, und daß diese Drucke einen zum Teil erheblich verderbten Text enthielten. In der neuen Ausgabe haben wir nicht einen bloß verbesserten Vulgatatext — dieses Ziel haben auch frühere Herausgeber schon angestrebt und in freilich sehr bescheidenem Ausmaß verwirklicht — sondern einen ganz aus neuen Quellen geschöpften Text. Perriers Text bildet darum einen Markstein in der Geschichte der Opuscula-Editionen. Der Verfasser ist den harten Weg zu den Hss. gegangen, und es muß besonders hervorgehoben werden, daß er ihn allein gegangen ist und unter denkbar mißlichen Umständen. Die Arbeit an dieser Ausgabe wurde 1943 begonnen. Somit konnten nur die in Paris erreichbaren Zeugen der Tradition heran-

gezogen werden. Auch als später die Bestände anderer Bibliotheken wieder zugänglich waren, hat der Herausgeber offenbar keine Gelegenheit gehabt, andere Hss. einzusehen. Zwei Hss. der Vaticana (Lat. 806 und der wichtige Lat. 807) sind nur für die Opuscula De propositionibus modalibus und De demonstratione verwertet worden (S. 429).

Welche Methode hat zur Ermittlung des Textes geführt ? Das Material für die echten Opuscula besteht aus 15 Pariser Hss. Es fällt auf, daß P. nirgends einen zusammenhängenden Überblick über diese Dokumente gibt und sie dem Leser mit den üblichen Angaben über Inhalt, Alter usw. und über die einschlägige Literatur vorführt. Die Folge ist, daß man sich von der Eigenart und dem Zeugniswert des benutzten Materials kein Bild machen kann. Mir steht eine ausgezeichnete Bibliothek für Mediaevalia zur Verfügung, eine Bibliothek, in der auch alle erreichbaren Kataloge der Handschriftenbestände mit großer Sorgfalt zusammengetragen sind ; es ist mir nicht möglich, über die Mehrzahl der von P. benutzten Codices etwas Näheres zu erfahren. Ich habe aber auch den Eindruck, daß in dieser Ausgabe die sonst übliche Vorführung des Materials mit Absicht unterlassen wurde. Die Einleitung (S. v ff.) ist mit dem Ziel geschrieben, den Leser davon zu überzeugen, daß schließlich nur eine der 15 Hss wirklichen Zeugniswert besitzt ; alle andern sind lediglich Staffage, für die Textermittlung prinzipiell unbrauchbares Material, das nur hier und da für ein paar Einzelkorrekturen heranzuziehen ist. Diese eine Hs ist der Nat. Lat. 14546, der ehemalige Codex Victorinus 635. Mit ihr unternimmt es Perrier, nicht nur für seinen eigenen Text ein objektives, historisch gesichertes Fundament zu legen, sondern, wenn ich nicht irre, darüber hinaus auch die Lösung des Textproblems der Opuscula überhaupt herbeizuführen oder wenigstens anzudeuten.

Der Victorinus ist der Normkodex in Sachen der Opuscula. Nicht geringe Mühe wird aufgewandt, um diese These, mit der P.s Text entweder steht oder fällt, zu beweisen. Die Hs, so hören wir, hat zwei Kennzeichen, die ihren hervorragenden Zeugniswert bestimmen. Sie ist erstens eine sehr alte Hs. Mandonnets Autorität wird angerufen : der Vict. sei nicht lange nach dem Tod des hl. Thomas, etwa um das Jahr 1280 geschrieben. Mithin muß die Hs auch älter sein als andere Kronzeugen der Tradition. Wenn eine Opuscula-Sammlung sich von den (gemäß Mandonnets Theorie ursprünglichen) Sammlungen von 25 bzw. 32 Opuscula abhängig zeigt, so hält es P. für erwiesen, daß sie nach 1319 hergestellt wurde, da erst in diesem Jahre der offizielle Katalog mit seinen 25 Nummern entstanden sei (S. VIII). Dies gelte insbesondere von der S.-Genovefa-Hs. 238. So errechnet P. zwischen dem Victorinus und dem Genovefanus einen zeitlichen Abstand von mehr als 40 Jahren. — Zweitens bezeuge die Komposition des Vict. eine einzigartige Sorgfalt in der Auswahl und Gestaltung seiner Texte. Nicht nur sind zahlreiche Opuscula eingehend korrigiert, und zwar von einer nichtprofessionellen Hand, es finden sich auch Duplikate (De unitate intellectus, De forma absolutionis, De impressione corporum caelestium). Diese Duplikate, so betont P. S. XV f., seien nur so zu erklären, daß der oder die Sammler « mit dem ersten Text nicht zufrieden waren und daher

einen andern, bessern hinzugefügt haben ». So hat der Vict. sich denn auch einer besondern Wertschätzung durch die Editoren einzelner Opuscula erfreut. P. weist mit besonderer Genugtuung auf I. F. Rossi (Expositio salutationis angelicae, Piacenza 1931) und P. Castagnoli (De forma absolutionis, ebda 1933) hin.

Auf diesen Grundlagen wird nun die Geschichte des Vict. in folgender Weise rekonstruiert (S. xvi) : An der Viktoriner Sammlung sind allem Anschein nach die Dominikaner von S. Jacques beteiligt, die Kollegen und Schüler des eben verstorbenen Meisters. Der berühmte Brief der Artistenfakultät vom 2. Mai 1274 ist vielleicht der Anlaß dieser Opuscula-Sammlung gewesen. Auch die Hypothese Castagnolis verdient in diesem Zusammenhang Beachtung, daß nämlich die Korrekturen des Vict. (wenigstens in dem Traktat De forma absolutionis) auf einer Einsichtnahme in das Autograph des hl. Thomas beruhen. Jedenfalls aber steht fest, so meint P., daß wir es in dieser Hs. mit einer frühen, von berufenen Sachverständigen zusammengestellten Opuscula-Sammlung zu tun haben, deren offenbarer Zweck es war, die besten Texte zu liefern. Der Vict. ist « der erste Entwurf einer Sammlung ausgewählter und korrigierter Opuscula », « ausgearbeitet mit dem Ziel, der Verbreitung des richtigen Textes zu dienen », « eine Art 'prae-exemplar' für die Tradition der Opuscula ». (Man wird Schwierigkeiten haben, sich unter diesem Begriff « prae-exemplar » etwas Deutliches vorzustellen. Es ist bemerkenswert, daß P. den Vict. doch nicht als das Exemplar schlechthin anspricht, wozu die Prämissen eigentlich zu drängen scheinen. Ich vermute, daß der Verf. schließlich davor zurückscheute, seine Methode als *die* kritische Methode der Gestaltung des Opusculatextes erscheinen zu lassen.)

Dieser Beurteilung des Vict. kann ich mich nicht anschließen. Es scheint mir zunächst, daß das Datum der Hs. zu früh angesetzt wird. Das Jahr 1280 ist aus der Luft gegriffen, und wenn die Autorität Mandonnets dafür angerufen wird, so muß gesagt werden, daß der Altmeister der thomistischen Bibliographie nie und nirgends diese ihm zugeschriebene Behauptung ausgesprochen hat. Man lese nur die von P. (und übrigens auch schon von Castagnoli, a. a. O. S. 38) angezogene Stelle der *Introduction* zu der Ausgabe der Opuscula (S. xxxvi) in ihrem Zusammenhang, und man wird ohne weiters finden, daß sich der Satz : *Elle* (*cette collection*) *doit remonter aux enivrons de 1280* gar nicht auf den Vict. bezieht, sondern auf eine hypothetische Sammlung von 32 Opuscula, die Mandonnet angenommen hatte, um die Geschichte der alten Opuscula-Editionen zu rekonstruieren. Die Entstehungszeit unserer Hs. wird von Mandonnet in Übereinstimmung mit dem Urteil anderer Gelehrter (Delisle, Grabmann, O'Rahilly, Destrez, R. Martin) so angegeben : *ce manuscrit* (*est*) *du début du quatorzième siècle ou peut-être antérieur* (a. a. O. S. xxxiv). Soweit es sich mit den Mitteln paläographischer und historischer Kritik ausmachen läßt, sind der Victorinus und der Genovefanus gleichzeitige Dokumente ; es besteht keine Möglichkeit, sie zeitlich auseinanderzureißen und daraufhin die Autorität des einen gegen die des andern auszuspielen. Insbesondere muß die Behauptung P.s Befremden erregen, daß der « offizielle » Katalog durchaus

eine Neuerscheinung des Jahres 1319 gewesen sei. Man mag zu den Arbeiten Mandonnets und Synaves stehen wie man will; daß jedoch die vom Logotheten vorgelegte Liste schon erheblich früher in der Literatur vorhanden war, ist ein sicheres Ergebnis der bisherigen Forschung. Es scheint mir ferner nicht richtig, aus der Tatsache der Viktoriner Duplikate auf eine planmäßige, textkritische Arbeit der Hersteller des Kodex zu schließen. Wenn eine solche Absicht bestanden hätte, so wäre ihr, zum mindesten in zwei Fällen (De unitate intellectus, De forma absolutionis), durch die Korrektur *einer* Kopie Genüge geworden. Die Duplikate erklären sich vielmehr daraus, daß die Viktoriner Sammlung nicht (wenigstens nicht durchgängig) aus den Vorlagen einzelner Opuscula, sondern aus den Vorlagen von Opuscula-Serien zusammengestellt worden ist. Die erste Kopie des De forma absolutionis gehört offenbar einer Serie an, der man auch sonst in der Tradition begegnet. So findet sich die Gruppe der im Vict. zusammenstehenden drei Opuscula: De quibusdam articulis ad fr. girardum bisantinum, De forma absolutionis, Expositio de ave maria in genau derselben Reihenfolge im Cod. 1158 der Bibliothek von Metz, im Cod. 123 der Universitätsbibliothek von Münster i. W. und im Cod. 90/2656 der Gräfl. Schönbornschen Bibliothek in Pommersfelden. Castagnoli hat schon a. a. O. S. 17, 18 u. ö. auf diese für die Opuscula-Forschung wichtige Tatsache der Konsistenz und Wiederholung von Gruppen aufmerksam gemacht. Es finden sich auch in andern Hss. Duplikate; so ist z.B. das Werk De motu cordis im Cod. 262 der Biblioteca Nacional von Lissabon zweimal abgeschrieben: soll auch das etwa heißen, daß der Auftraggeber dieser Hs. ein kritischer Kopf war, darauf bedacht, die besten Texte zu besitzen? Wir wollen gewiß die Tatsache nicht bestreiten, daß der Vict. vielfach (nicht immer) einen sorgfältig geprüften Text bietet, was sich besonders aus den zahlreichen Korrekturen ergibt. Es geht aber wohl nicht an, in diesen Korrekturen eine planmäßige und im vollen Sinn textkritische Arbeit zu erblicken. Auch Castagnolis diesbezügliche Behauptungen (a. a. O. S. 52 f.) entbehren m. E. der Begründung, zumal da sie sich auf eine unhaltbare Ansicht von der Chronologie unserer Hs. stützen. Der Wert dieser Korrekturen kann nur richtig gewürdigt werden, wenn man sie im Zusammenhang mit andern bedeutenden Texten prüft.

P. hat sich bemüht, mit einer neuen und kühnen Auffassung der Geschichte des Vict. diesen als eine primäre Quelle der Textüberlieferung zu erweisen. Wäre dieser Beweis geglückt, so hätte es tatsächlich nicht viel ausgemacht, daß dem Herausgeber durch die Umstände der Einblick in die weitere Tradition versagt blieb. Meines Erachtens ist indes dieser Beweis nicht geglückt. Der Vict. gehört einer im weiteren Sinn sekundären Schicht des Quellenmaterials an, und der aus ihm geschöpfte Text bietet, so scheint mir, durchaus nicht die Sicherheit, die P. ihm zugeschrieben hat.

Es ist überflüssig zu sagen, daß P. sich aufgrund seines methodischen Prinzips für berechtigt hält, dem Normkodex nun auch, wenn ich so sagen darf, durch dick und dünn zu folgen; nur wenn dessen Ungereimtheiten und Fehler gar zu handgreiflich sind (und hier trifft in jedem Einzelfall das Urteil des Verf. die Entscheidung), werden einzelne Viktoriner Lesarten

aufgegeben. Ich möchte an dem Beispiel des Opusculum De Regno auf einige charakteristische Ergebnisse der Methode P.s hinweisen.

Mit dem Viktoriner Corrector entscheidet sich P., das Explicit dieses Werkes nach den Worten : corpora aestate infirma redduntur (II, 2 des Vulgatatextes : P., S. 267) anzusetzen : *Hucusque genuinum opus s. Thomae.* Damit werden mehr als zwei Kapitel und 4 Seiten Text dem literarischen Eigentum des hl. Thomas entzogen — gewiß eine schwerwiegende Entscheidung, die zeigt, wie weit P. der Zeugnisfähigkeit des Vict. Glauben schenkt. Nun besteht aber nicht der geringste Zweifel, daß sich der Viktoriner Corrector in diesem Punkt irrt : der authentische Text reicht bis zu den Worten : ut animi hominum recreentur (II, 4 : P., S. 275, Append. I). Alfred O'Rahilly hat das Problem dieses Explicit gründlich untersucht und auch eine plausible Erklärung des Viktoriner Irrtums gegeben. Ich möchte diese Erklärung hier wiedergeben : sie ist in einer auf dem europäischen Festland wohl nur wenig bekannten Zeitschrift erschienen (The Irish Ecclesiastical Record XXXI, April 1928, S. 399-406). O'Rahilly hat 24 Hss. des authentischen Werkes aufgezählt ; die Hss. des aus vier Büchern bestehenden Apokryphs wurden nicht berücksichtigt. In der folgenden Übersicht füge ich diesen 24 Hss. noch den Cod. 861 der Biblioteca Universitaria von Bologna hinzu ; er gehört zu der zweiten unten beschriebenen Gruppe. In diesen 25 Hss. hat der Traktat De regno drei verschiedene Endungen :

I.	... recreentur	12 Hss.
II.	... recreentur. Quia vero etc. *oder* ... recreentur. Etc.	7 Hss.
III.	... redduntur (reducuntur)	6 Hss.

Das erste Ergebnis dieser Übersicht ist, daß der Vict. correctus (d. h. nicht dessen erste Niederschrift, die ein Unicum innerhalb der Texttradition ist) sich in einer Gruppe von nur 6 Hss. befindet, denen 19 mit dem variierten Explicit : recreentur entgegenstehen. Dies zur Beleuchtung von P.s Behauptung, daß « nonnulli codices » den umfangreicheren Text als echt ausgeben (S. 275, Anm. a). Höchste Beachtung verdient die zweite Gruppe. Die Worte : Quia vero etc. und ebenso auch das Etc. beziehen sich nämlich auf das Stück des Textes, das nach redduntur folgt und mit den Worten anfängt : Quia vero ad corporum sanitatem ... Hieraus ergibt sich, daß die 7 Hss. der Gruppe II auf einer Textvorlage beruhen, die nach recreentur das schon einmal geschriebene Stück : Quia vero ad corporum sanitatem usw. *bis* ... recreentur wiederholte. Ein Schreiber dieser Gruppe fand offenbar diese Wiederholung heraus, wozu nicht viel Scharfsinn gehörte, und hielt es mit Recht für unnötig, das Duplikat nun auch seinerseits wieder abzuschreiben. In der Hs. Brüssel, Bibliothèque Royale 1573 steht daher nach recreentur : Quia vero etc., ut supra de ciborum sanitate etc. Explicit deo gracias ; und der Satz von Quia bis zum zweiten etc. ist durchgestrichen. Aus all dem ist klar, was vorgegangen ist. Durch einen Zufall ist scheinbar schon früh von einer Kopie des authentischen Werkes (Explicit : recreentur) das letzte Blatt, das mit Quia vero ad corporum sanitatem anfing abgelöst und an eine andere Kopie desselben Werkes

(Explicit recreentur) angehängt worden. Beide Kopien, die verkürzte sowohl wie die verlängerte, wurden dann die Vorlagen für weitere Abschriften. Somit erklärt sich das Explicit redduntur durch einen reinen Zufall in der Textverbreitung, und im Grunde sind sogar die 6 Hss., die dieses Explicit haben, Zeugen für die Echtheit des Explicit recreentur. — Dies ist die Erklärung O'Rahillys, eine Erklärung, die man wohl als endgültige Lösung des Problems ansehen darf. Ich glaube daher nicht, daß P., der von den oben erwähnten Hss. nur zwei kennt, den Victorinus und den Genovefanus, einen ausreichenden Grund hat zu behaupten : Hucusque genuinum opus s. Thomae. Das Stück Quia vero ... recreentur ist unzweifelhaft echt, wird aber von P. in den Anhang gesetzt und mit dem Apokryph verbunden. Der Text der letzten zweieinhalb Kapitel ist aus zwei mir unbekannten, offenbar aber wertlosen Hss. hergenommen, aus denen auch die ganze, dem Tolomeo von Lucca zugeschriebene « Fortsetzung » stammt. Er stimmt wortwörtlich mit dem üblichen Text der Vulgata überein, was bedeutet, daß er von unglaublichen Fehlern wimmelt. Um nur dieses krasse Beispiel zu nennen : die Worte exinanita membra vel *inordinate tumentia* des Originals, die durch die Metamorphosen ... *inordinate timentia* (Genovef.) und ... *inordinatae mentis* (Vict., Bologna 861) hindurchgegangen sind, hat irgendein großzügiger Schreiber in ... *morbida* umgeändert. Und *morbida* lesen wir bei P. ebenso wie in der Vulgata (II, 2 ; P., S. 271).

Auch die Auswahl der Bücher und Kapitelzahlen, sowie die der Kapitelüberschriften, ist einzig durch den Vict. bestimmt ; auch an ihr wird es deutlich, in welch ungewöhnlichem Maß P. seinem Normkodex Vertrauen und Gefolgschaft schenkt. Es gibt in der Tradition zwei durchaus verschiedene Typen der äußern Anordnung des De regno. Die eine gehört zur Textüberlieferung des echten, die andere zu der des unechten Werkes. Als « unechtes Werk » bezeichnen wir hier die bekannten vier Bücher insgesamt, denn wenn auch die ersten zweieinhalb Bücher darin materiell dem originalen Werk des hl. Thomas entsprechen, so muß doch beachtet werden, daß der sogen. « Fortsetzer » auch in ihnen gewisse einschneidende Veränderungen vorgenommen hat. Diese betreffen vor allem die äußere Anordnung des Traktats. Das echte Werk zählt 20 entweder fortlaufend numerierte oder auf zwei Bücher verteilte Kapitel (Lib. I = 12 cap., Lib. II = 8 cap. ; init. L. II : Consequens autem est dictis, P., p. 254). Das Apokryph dagegen hat in seinem authentischen Teil 19 Kapitel und verteilt diese in anderer Weise auf zwei Bücher (Lib. I = 15 cap. ; Lib. II = 4 cap. ; init. L. II : Primum igitur incipere oportet, P., p. 264). Auf die innere Bedeutung dieser unterschiedlichen Anordnung kann ich nur hinweisen : das alte Schema bringt die Disposition, die der hl. Thomas selbst in der Adresse an den König von Cypern aufgestellt hat, getreu zum Ausdruck, während die apokryphe Überlieferung diesen wichtigen Punkt verwischt, indem sie dem ursprünglichen Werk eine neue, den vier Büchern angepaßte Anordnung aufklebt. Es handelt sich hierbei insbesondere um ein kleines Kapitel am Ende des ersten Buches alter Anordnung, das in allen Hss. des authentischen Werkes als 12. Kapitel gezählt und zum mindesten durch die Initiale markiert ist ; zuweilen trägt es auch die Über-

schrift: Recapitulatio huius primi libri (Genovef., Vat. Lat. 773) oder Epilogus praedictorum (Bol. 861). Dieser Epilog fängt mit den Worten an: Si igitur regibus abundanter temporalia bona, und endet: ... tanta a nobis dicta sint (P., S. 253 f.). Der Verfasser des apokryphen Werkes in vier Büchern konnte natürlich mit diesem Epilog nichts anfangen; er hat daher die alte Initiale einfach unterdrückt und die Kapitel I, 11 und 12 alter Anordnung in das eine Kap. 11 zusammengezogen. — Nun verhält es sich mit dem Vict. folgendermaßen: er gehört (trotz gewisser Eigenheiten, die hier außer Betracht bleiben können) zu der Gruppe der Hss. des authentischen Werkes, die 20 Kapitel in fortlaufender Zählung darbieten. Auf fol. 171rb steht auch die übliche Initiale bei den Worten: Si igitur regibus abundanter. Die ursprünglich rubrizierten Kapitelnummern sind aber ausradiert und durch neue, im wesentlichen der apokryphen Tradition entsprechende Zahlen ersetzt worden. Dies ist durch eine Hand des 15. Jahrhunderts geschehen. Dieselbe Hand hat auch neue Kapitelüberschriften eingefügt: dieselben, die man in der Vulgata liest und von denen in authentischen Handschriften auch nicht die geringste Spur zu entdecken ist — wortreiche Kompositionen in bombastischem Stil, die auf den schlichten Text passen wie die Faust aufs Auge. *Diese* Kapitelzahlen und -überschriften hat P. in seinem Text abgedruckt. Man erfährt nicht, daß sie erheblich späteren Datums sind; man erfährt insbesondere nichts über die erwähnte charakteristische Initiale des Epilogs zum I. Buch. So tritt uns nun eine Ausgabe des De regno entgegen, in der der Text seine Wurzeln im 13. Jahrhundert hat, während die Rubriken aus sehr viel späterer Zeit stammen. Diese hybride Mischung ist einzig dem Entschluß P.s zu verdanken, dem Vict. in allen Einzelheiten zu folgen. Es muß noch angemerkt werden, daß P. (auch hier wieder dem Victorinus corruptus folgend) die Adresse an den König von Cypern, die nur der erweiterte Titel des Werkes ist, als besonderes Kapitel zählt, sodaß nun im Gegensatz zur Vulgata das erste Buch 16, nicht 15 Kapitel enthält. Diese Neuheit ist nichts anderes als eine vereinzelte, fast möchte man sagen, kapriziöse Variierung der in der apokryphen Tradition üblichen Zählung. Sie wird nicht wenig Verwirrung stiften. Eine zukünftige kritische Edition wird auch sie wieder umstoßen und an ihre Stelle eine der ursprünglichen Anordnungen setzen müssen.

Die folgende Übersicht, die aus Vat. Lat. 807 und 773, Genovef. 238 und Bologna B. U. 861 die Disposition des Werkes und die Kapitelüberschriften zusammenstellt, soll das Gesagte verdeutlichen.

Bologna, B. Univ. 861	*Vat. Lat. 807, ibid. 773, Genov. 283*
(Anschrift an den König von Cypern)	(Anschrift an den König von Cypern) [Incipit liber primus.]
om.	c. 1. Quid significetur nomine regis.
c. 2. Quod melius est unius regnum quam plurium.	c. 2. Quid plus expediat civitati vel provinciae, pluribus an uno regi rectore.
c. 3. Quod regimen tyranni est pessimum.	c. 3. *Item.*

c. 4. Quae pericula immineant a regia dignitate.	c. 4. Quare subditis regia dignitas redditur odiosa.
c. 5. Quod pericula multa immineant ex multorum regimine.	c. 5. Quod minus malum sequitur, cum monarchia in tyrannidem convertitur, quam cum regimen plurium optimatum corrumpitur.
c. 6. De qualitate regentis et occursum (*sic*) contra tyrannum.	c. 6. Qualiter providendum est, ne rex incidat in tyrannidem.
c. 7. Quod solus honor non est praemium boni regis.	c. 7. Quod mundanus honor seu gloria non sunt sufficiens praemium regis.
c. 8. De vero praemio regis.	c. 8. Quod sufficiens praemium regis est a Deo expectandum.
c. 9. Quanta erit gloria regum bonorum.	c. 9. Quem gradum obtinebunt in gloria reges.
c. 10. Quae bona consequuntur bonum regentem.	c. 10. Quae bona perdunt tyranni, quae regibus debentur.
c. 11. De poena tyranni.	c. 11. Quae supplicia sustinebunt tyranni.
c. 12. Epilogus praedictorum.	c. 12. Recapitulatio huius primi libri. Incipit liber secundus.
c. 13. De regis officio in communi.	c. 1. Quid sit regis officium.
c. 14. Quod institutio civitatis ad reges pertineat et qualiter.	c. 2. Quid regi faciendum et quomodo.
c. 15. De gubernatione regis.	c. 3. Quod ratio gubernationis mundi (*sic*) ex divina gubernatione sumenda est.
c. 16. De his quae rex in regno suo debet intendere.	c. 4. Quod regnum ordinari debet ad beatitudinem consequendam principaliter.
c. 17. De electione regionis ad civitatem construendam.	c. 5. Quod ad officium regis spectat institutio civitatis.
c. 18. In quo (*sic*) civitas debet instituі.	c. 6. Quod civitas habeat aerem salubrem.
c. 19. De institutione civitatis in loci ubertate.	c. 7. Quod habeat libertatem propter motum (*sic Vat. Lat. 807 ; lege :* ... ubertatem propter victum).
c. 20. De amoenitate loci instituendae civitatis.	c. 8. Quod sit locus amoenus.

Auch, und zumal, an den Varianten, die P. aus dem Vict. in seinen Text aufgenommen hat, zeigt sich die Methode dieser Ausgabe in ungünstigem Licht. Ich stelle im folgenden eine Auswahl der Lesarten des « Normkodex » den aus sieben andern Hss. geschöpften Varianten gegenüber. Ich benutze die folgenden Sigla : A = Cod. Vict. (A* = Vict. correc-

tus) ; B = Genov. 238 ; R = Bologna, Bibl. Univ. 861 ; S = Bordeaux 131 ; T = Ottobon. Lat. 198 ; U = Vat. Lat. 773 ; V = Vat. Lat. 807 ; W = Toledo, Kapitelsbibl. 19-15 ; p = ed. Perrier. Über diese Hss. vgl. Grabmann, Die Werke des hl. Thomas, S. 132 ff. Die Zahlen beziehen sich auf die Paragraphen und den Apparat der Ausgabe P.s [1].

2 1 *ex* A] om. BRSTUVW. **2** 12 *sociabile* A] *sociale* BRSTUVW. **4** 10 *quae* A] *in unum* add. BRSTUVW. **4** 11 *altius* A] *alterius* BRSTUVW. **9** 2 *etiam igitur* A] *igitur etiam* TVW, *etiam* RS, *igitur* U, *sibi etiam* B. **9** 2-3 *in una parte* A] *in unam partem* BRSTUVW. **9** 3 *unum* A] *uniri* BRSTUVW. **9** 4 *appropinquat* ARW] *appropinquant* BSTUV. **11** 7 *tantum* A*] om. ABRSTUVW. **14** 1 *pessimum* AR] *regimen* add. BSTVW, *regnum* add. U. **15** 2 *principium* ARSU] *praecipuum* BTVW. **16** 2 *per tempora* A] *pro tempore* BRSTVW, *tempore* U. **16** 3 *fiunt* ABSRU] *fuerunt* W, *fuerit* TV (*fuerunt* p). **19** 2 *potius* A] *Petrus* BRSTUVW (*Petrus potius* p). **20** 2 *ut tyrannide* A] *ut* om. TV, *tyrannice* BRSUW. **20** 20 *Quod factum est ut* A] *Quod factum est et* T, *quo factum est ut* BRSUVW. **21** 13 *Pharaonis* ARU] *Pharaonem* BSTVW. **21** 14 *tyrannidem* ABRSU] *tyrannum* W *exercentem in Dei populo* add. TV. **21** 16 *confusione* A] *concussione* BRSTUVW. **22** 14 *omnibus* A*] *omnis* ARSUW (Cicero, De off. I, 20, 68), *communis* BTV. **23** 15 *malos vel* A] *mortales* BRSTUVW (Sallust., Catilina 10). **23** 18 *et* A] *id est* BRSTUVW. **24** 12 *sic* (*Augustinus dicit*) A] *ut* BRSTUVW (TV om. *dicit*). **29** 8 *actibus* A] *artibus* BRSTUVW. **29** 17 *pretio* p] *praemio* ABRSTUVW. **29** 33 *sufferretur* A] *sustinetur* BRSTUVW. **29** 24 *cederet* A] *cedat* BRSTUVW. **30** 7 *homo* A] *hoc* BRSTUVW. **30** 23 *ut sicut* p] *ut* om. AW, *sicut* om. RUV, *si* T, *si sit ut* B (? S). **30** 24 *dicit inter linguas* ABSTUV] *dicit si inter linguas* RW. **30** 25 *nimis humiliter orantium* A] *sublimiter* (*et* add. W) *honorantium* RSUW (Augustin., De civ. Dei 5, 24), *honorantium* BTV, *orantium* A. **30** 26 *extollantur* p] *extolluntur* ABRSTUVW. **30** 32 *corde* A*U] om. ABRSTVW. **31** 5 *reges* A] *erunt et* add. BRTUVW (S hom.) **31** 8 *aliquando* A] *aliqualiter* BRSTUVW. **34** 8 *dempserit* p] *tonserit* AA* (in marg. a manu recentiore *dempserit*), *dempserit* BRSTW (Sueton., Iul. Caes. 67), lect. corrupta UV. **34** 14 *plerumque* A] *plerique* BRSTUVW (Sueton., Aug. 59). **35** 2 *fidelitate virtutis* A] *fidelitatis virtute* BRSTUVW (U add. *in fidelitatis virtute*). **36** 3 *cui populus* A] *qui populo* BRSTUVW. **41** 12 *dividit* A] *videlicet* BTSUVW, *scilicet* R. **43** 7-8 *impeditur* BRTVp(!)] *impenditur* ASUW. **45** 3 *etiam secundum hoc* A] *et servi* BRSTUVW (*cervi* BV), (Aristoteles, Polit. III, 1280a 32 : ed. Susemihl, p. 184 ; cf. Summa I-II, 98, 6 ad 2). **50** 14 *provisione* A] *promotione* BRSTUVW. **52** 12 *qui* A] *quae* BRSTUVW. **52** 14-15 *artificiosae scientiae sed non* A] *artificiosae secundum animam sine* BRSTUVW (Arist., Pol. VII, 1327b 27, ed. Susemihl, p. 269). **53** 3 *Victorinus* ARU] *Vi(c)truvius* (*uictrumphius*) TVW, lect. corrupta BS. **53** 5-6 *nec* (*neque* p) *aestuosus nec frigidus* ASU]

[1] Ich verdanke die Einsicht in diese Hss. der Mikrofilm-Sammlung im Pontifical Institute of Mediaeval Studies in Toronto, Kanada.

neque aestuosas neque (*nec* B) *frigidas* BRTVW (VITRUVIUS, De architectura I, 4).

Der Unterschied zwischen diesen Lesarten fällt umsomehr ins Gewicht, als die von mir eingesehenen Hss., die häufig eine solidarische Front gegen den Vict. bilden, nicht zu einer homogenen Gruppe gehören ; es lassen sich vielmehr, wie ich hier nicht weiter ausführen kann, mehrere Gruppen unter ihnen klar auseinanderhalten. Ferner sind die Varianten des Vict. in fast allen Fällen deutlich als Korruptelen zu erkennen ; so insbesondere in den Beispielen, in denen es sich um Zitate handelt. Eine paläographische Prüfung kann auch häufig die Entstehung der irrigen aus der richtigen Lesart ohne weiteres klarlegen ; so ist z. B. *etiam secundum hoc* (45, 3) aus *et servi* entstanden, nicht umgekehrt das zweite aus dem ersten. Mit der Güte der Viktoriner Hs., die P. nicht genug preisen kann, ist es also auch in der Kopie des De regno nicht weit her, und ich kann das Urteil, das R. Martin nach seiner Untersuchung eines andern Opusculums über den Kodex gefällt hat (Mélanges Auguste Pelzer, S. 318), aus meinen Erfahrungen nur bestätigen : *une édition sur cette seule base manuscrite est impossible.*

Am Schluß dieser Besprechung möchte ich nicht versäumen, meiner Bewunderung für P.s harte und mühevolle Arbeit erneut Ausdruck zu geben. Die zahlreichen Anmerkungen, die Identifizierungen der Zitate usw. verdienen noch besonders hervorgehoben zu werden. Vielleicht darf ich aber nach dem Gesagten auch die Hoffnung aussprechen, daß in den folgenden Bänden sowohl das methodische Editionsprinzip gründlich überprüft, wie auch die handschriftliche Grundlage über die Pariser Bestände hinaus erweitert wird. Die Sache des hl. Thomas ist einer ungewöhnlichen Anstrengung wert.

The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Can.

I. Th. Eschmann O. P.

Dogmatik

M. Schmaus : Katholische Dogmatik. Bd. I/1-2 : Gott der Dreieinige. — München, M. Hueber. 1948. 648 SS.

Es ist erfreulich, daß die lange und dringend benötigte Neuausgabe der Katholischen Dogmatik von Michael Schmaus nun wieder vorliegt. Seit einer Reihe von Jahren suchten Priester sowohl als Laien vergeblich gerade nach dieser Darstellung der christlichen Glaubenslehre, deren Verfasser, den berechtigten Bedürfnissen unserer Zeit entgegenkommend, in der Form der Darbietung des Offenbarungsgutes neue Wege ging. Er wollte dem Seelsorger, dem die Zeit fehlt, « um den weiten Weg zurückzulegen, der von der Glaubenswissenschaft in das Reich des Glaubenslebens führt », den Weg verkürzen helfen, sodaß ihn auch jene zu gehen vermögen, deren Zeit karg bemessen ist, und so nachweisen, daß die theologische Wissenschaft für die Verkündigung der Offenbarung prägende Kraft besitzt. Die da und dort vorgetragenen Bedenken, es könnte ein solches Unternehmen

der Verkürzung oder Verflachung des katholischen Lehrgutes Vorschub leisten, dürfen besonders angesichts dieser Neuauflage als unbegründet bezeichnet werden, zumal wenn der Leser den Wunsch des Verfassers erfüllt und sich die Zeit zur Durcharbeitung der straffer aufgebauten Lehrbücher nimmt. Man darf vielmehr sagen, daß der neuerdings von hoher kirchlicher Seite ausgesprochene Wunsch, die Theologen möchten den ganzen Inhalt der christlichen Offenbarung in einer den heutigen Menschen ansprechenden Sprache vorlegen und ihre Lebenswerte sichtbar machen, in diesem Werke für das deutsche Sprachgebiet in glücklicher Weise erfüllt ist.

Die Neuauflage des vorliegenden ersten Bandes ist von 278 auf 648 Seiten angewachsen. Die äußere Form weist gegenüber frühern Ausgaben eine wohltuende Klarheit und Übersichtlichkeit auf, welche vor allem den angehenden Theologen zugute kommt ; hier paßt sich der Verf. in etwa der Form unserer erprobten dogmatischen Handbücher an. Auch im Aufbau des Lehrstoffes sind einige bedeutsame, von der Sache geforderte Umstellungen vorgenommen worden. Wohl hat der Verf. den Abschnitt, welcher die eigentliche Trinitätslehre enthält, der Lehre von Gott dem Einen vorangestellt, aber in glücklicher Weise unter den Abschnitt : « Über die Selbsterschließung des Dreieinigen Gottes, in bezug auf sein personales Selbst », die gesamte Trinitätslehre in engern Sinne zusammengefaßt, worauf im dritten Abschnitt unter dem den trinitarischen Charakter andeutenden Titel : « Die Lebensfülle des dreipersonalen göttlichen Selbst », jene Lehren geboten werden, welche die Einheit der göttlichen Natur betreffen.

Der Klarheit und praktischen Brauchbarkeit als Lernbuch dienen auch die nunmehr erfolgte sorgfältigere Herausarbeitung der Begriffe (vgl. S. 236 ff.), eine Mehrarbeit, die aber für eine Dogmatik, die auch als Lernbuch dienen wird, schlechterdings unentbehrlich war. Der Schrift- und Väterbeweis wird noch ausgiebiger als früher unter Heranziehung zahlreicher Texte geführt, wodurch der Leser in ständiger Berührung mit den Quellen der Offenbarung und der christlichen Tradition bleibt. Die Bibelzitate werden nicht herausgelöst aus dem geschichtlichen Zusammenhang vorgelegt, sondern in ihrem heilsgeschichtlichen Zusammenhang gedeutet. Der Verf. glaubt mit Recht, daß die Aufgeschlossenheit für die Ergebnisse der protestantischen exegetischen Forschung ein Beitrag sein werde zu den echten Una-Sancta - Bestrebungen, « indem er einerseits die Unterschiede klar und bestimmt herausarbeitet, anderseits die Möglichkeiten eines Gesprächs aufzeigt ». Auch dem philosophisch interessierten Leser bietet das Buch wertvolle Anregungen, indem es immer wieder die Offenbarung in Beziehung setzt zu neuzeitlichen Problemen und besonders zur Gegenwartsphilosophie, deren gesicherte Ergebnisse aufnehmend, die falschen Positionen im Lichte der Offenbarung beurteilend.

In der Darstellung der theologischen Kontroversen läßt der Verf. beide Richtungen zur Sprache kommen, würdigt in objektiver Weise das jeweils zugrundeliegende theologische Anliegen und läßt so die Bedeutung der einzelnen Lösungsversuche hervortreten. Dabei verfällt er nicht einem farblosen Eklektizismus, sondern gibt, wo es angängig ist, klar zu erkennen, welcher Versuch die besten Gründe für sich hat und damit als der wahr-

scheinlichere gelten darf. Sachlich richtig und pädagogisch wertvoll ist dabei der jeweilige Hinweis auf den Geheimnischarakter der fundamentalen Glaubenswahrheiten, um deren Verständnis sich die Theologie bemüht, der Hinweis, daß die großen Schwierigkeiten und Rätsel der Lösungsversuche darauf hinzeigen, daß eine endgültige Antwort unserm analogen Erkennen, dem das eigene Intellekts- und Willensleben soviele Rätsel aufgibt, für immer versagt bleiben wird (546).

Die Literaturangaben sind bis in die jüngste Gegenwart ergänzt, auch die Literatur des nichtdeutschen Sprachgebietes ist in reichem Maße geboten, sodaß auch der Fachtheologe sich dafür, wie auch für die vielen Anregungen, welche die Lektüre des Buches selbst bietet, dem Verf. zu Dank verpflichtet weiß.

Freiburg. *A. Hoffmann* O. P.

H. M. Köster : Die Magd des Herrn. Theologische Versuche und Überlegungen. — Limburg a. d. Lahn. Lahn-Verlag. 1947. 588 SS.

Das Buch will von einer Grundthese aus, die an mehreren Stellen desselben wiederholt und ergänzt wird, gemäß Formulierungen des Verf. Recht, Sinn, Ort der Mariengestalt in der Heilsgeschichte sowie im christlichen Lebensraum aufzeigen, behandelt somit wesentliche Aspekte marianischer Theologie und Frömmigkeit, ohne Absicht, dabei vollständig zu sein. Zu den gebotenen « Überlegungen » bemerkt K. im Vorwort : « Ihr erstes Anliegen war, im Ganzen der übernatürlichen Wirklichkeit den Gedanken der Polarität, im Bilde des Menschen aber den Zug der Offenheit und Empfänglichkeit als letztes Stigma deutlich zu machen und an der Gestalt Mariens wieder zu entdecken » (S. 8). Unsere Aufgabe kann hier nur die Darlegung und Würdigung des theologischen Kerngedankens sein. K. trägt über die besondere Art der Teilnahme Mariens am Erlösungswerk eine neue Theorie vor, welche er für die einzig richtige, zudem für geeignet hält, den bisherigen Widerstreit der Meinungen zwischen Verfechtern und Leugnern einer eigentlichen « corredemptio » zu überbrücken.

Man müsse sich zunächst klar werden, « wie Christus im Heilsgeschehen steht. Läßt Er noch einen Raum, den die Gestalt Mariens einnehmen und ausfüllen kann, ohne einerseits Seine Mittlerschaft zu verdrängen und zu beeinträchtigen, ohne andererseits nur ein scheinbar überflüssiges Duplikat zu Seiner mittlerischen Funktion zu sein ? » (S. 116). Die Antwort lautet : « Vollzieht sich die Heilswirklichkeit als jenes personale Gegenüber, worin der Mensch im religiösen Akt und im Gottesbund aus personalem Selbstand dem Ewigen Wort, das Gottes Selbstoffenbarung zusammenfaßt und abschließt, zustrebt und sich öffnet, so steht Er, personal im göttlichen Wesensraum des Logos verwurzelt, nicht auf des Menschen, sondern auf Gottes Seite. Aus Seiner Gestalt, Seinem Munde, Seinem Tun spricht das Ewige Wort. Er ist Künder der Offenbarung, der Mensch sonst aber der, der hört, entgegennimmt, glaubt und sich unterwirft. Hat der Heilsstand den Charakter der Gotteskindschaft, so ist Christus auch in Seiner Mensch-

heit der natürliche Sohn, während alle sonst durch Gnade Anteil daran erhalten. Gibt sich der Heilsvorgang als Erlösung, so ist Er der Erlöser, der, vom Wesen her mit Gott verbunden, alle andern der Gottferne zu entreißen und zu entsündigen vermag. Hat das Heilsgeschehen den Charakter eines gnadenschöpferischen Einflusses auf die zu begnadende Menschheit, so trägt auch die Menschheit des Herrn Schöpferzüge : die übrige Menschheit steht, als Geschöpf von Seinen Gnaden (gratia Christi), empfangend vor ihr, indes sie als Werkzeug der Gottheit ihr Gnade einwirkt » (S. 123). « So ist deutlich, daß die Menschheit Christi unbeschadet ihrer Naturintegrität nicht dort ihren Platz hat, wo die Übrigen stehen. Die seinshafte Einwurzelung in die Personalität des Logos läßt sie nicht unberührt. Investiert mit der Heilskraft dieser Person — Cyrill von Alexandrien spricht von der caro vivifica — tritt sie allen anderen gegenüber dienend und werkzeuglich in deren göttlich-persönliche Funktion ein. Während alle anderen 'in der Gewalt der Finsternis', erlösungsbedürftig und solche sind, an welche die frohe Botschaft des Sohnes ergeht, und die aus menschlichem Eigen-Ich in freier Tat und Entscheidung sich auf den Sohn Gottes hinbeziehen müssen, um erlöst zu werden, ist die Menschheit des Herrn jene, worin der Logos auf dies verlorene Geschlecht seine erlösende Kraft zuträgt, seine Botschaft kündet und seine Gnade schöpferisch verschenkt. Sie birgt im Gegenüber zwischen Gott und der Menschheit den göttlichen Pol, bringt ihn in diese hinein zur Wirksamkeit und figuriert so im gesamten Heilsvorgang, selber erlösungs-unbedürftig, als das aktuell-erlösende Prinzip » (S. 125 f.).

Nun entsteht die Frage, wer bei den entscheidenden Heilsereignissen, zumal bei der Inkarnation und unter dem Kreuz das ganze Menschengeschlecht repräsentiere und in dessen Namen sich bereit erkläre, die von Gott angebotene Erlösung entgegenzunehmen, die Menschheit empfängniswillig darbiete. Denn daß im Erlösungsplan jemand, und zwar einer einzelnen physischen menschlichen Person diese Aufgabe zugedacht sei, hält K. für ausgemacht. « Handelt aber die Menschheit des Herrn bei der Begegnung des Ewigen Wortes mit der zu erlösenden Menschheit in persona Verbi, dann erweist sich im Heilsgeschehen des Gottesbundes die korrespondierende Stelle noch unbesetzt, in der nun auch eine menschliche Person dem Ewigen Worte das Menschliche entgegenstellt. Vor der mit Heilskräften erfüllten, mit den Zügen aktiver Erlösungsmächtigkeit gezeichneten Gestalt des göttlichen 'Bräutigams' fehlt die Person einer die Gesamtheit in sich fassenden, erlösungsempfänglichen menschlichen 'Braut'. In eben diese Lücke aber erscheint die Mariengestalt hineingeschaffen. Ihre dogmatischen Züge umschreiben genau jenen Raum und füllen jene Leere aus, die neben der Gestalt Christi im Heilsvorgang sonst bleibt. Sie stellt — und hierin wahrt sie den Charakter der Personalität und der Polarität — im Gottesbunde der Menschheit an der entscheidendsten Stelle den menschlichen Personpol, indem sie der höchsten göttlichen Selbstmitteilung als freie menschliche Person das Menschliche entgegensetzt ; oder — was den gleichen Vorgang anders umschreibt — sie gibt das höchste potentielle Prinzip ab, das Gott empfänglich entgegennimmt. Sie verkörpert den

religiösen Akt der Gesamtmenschheit, den Augenblick der höchsten Ansprechbarkeit und Hingabe, darin ein Geschöpf aus persönlichem Selbstand heraus sich auf das ihm entgegentretende Göttliche, näherhin das Ewige Wort, richtet. Das alles im Moment der Mutterschaft » (S. 126 f.). Man muß der Tatsache ihr Recht lassen, daß Christus eine göttliche, Maria aber eine menschliche Person ist. Damit wird für ihre Gestalt ein unermeßlicher Eigenraum frei, eben jener, den man sie einnehmen sieht, nicht nur in der Mutterschaft, sondern, in Fortsetzung ihrer, auch in jener ganz eigenen Funktion unter dem Kreuze und in der 'Zuwendung' aller Gnaden ... Die Menschheit des Herrn ist eben jene, die, weil in das Gott-Ich des Logos hineingezogen, im Göttlichen schöpferisch, initiativ und gleichsam persönlich steht. Maria ist dazu das Gegenbild. Begnadet, erlöst, empfänglich und — was die Wurzel und Voraussetzung zu alldem ist — von eigenem rein menschlichem Selbstand, aus dem her sie auf den Sohn Gottes zustreben muß » (S. 133). Derselbe Gedanke kehrt stets wieder.

Kann da von einer « Miterlösung » durch Maria noch die Rede sein ? Den Titel « Corredemptrix » glaubt K. der Mutter des Herrn auch bei seiner Auffassung geben zu sollen, mit folgender Deutung : « Der Sinn dieser Corredemptrix ist nicht, die Erlösung mitzubewirken, sondern, diese Bewirkung durch Christus allein vorausgesetzt, sie entgegenzunehmen. Sie leistet auf der Ebene der objektiven Erlösung für die Gesamtmenschheit, was auf der Ebene der subjektiven im Empfang der Sakramente der Einzelne für sich selbst leistet, wenn er dem opus operatum ein Subjekt und eine von ihm zum Zustandekommen der sakramentalen Wirkung erforderte Empfängniswilligkeit entgegensetzt. Auch das Leiden und Mitleiden der Mutter des Herrn hat nicht den Sinn einer Christus angeglichenen Erlösungsbewirkung, sondern den entgegengesetzten einer Erlösungsentgegennahme » (S. 321). Auch die allgemeine Gnadenvermittlung Mariens auf dem Weg der Fürbitte wird von K. im Rahmen dieser seiner Grundauffassung erklärt : « Ihre allumgreifende Fürbitte ... verbleibt gänzlich im Bereich potentieller Ursächlichkeit. Sie erwirkt die Gnade Christi durch die Macht, die der schlechthin vollkommenen Empfänglichkeit vor dem schlechthin gebewilligen Akt innewohnt, und zieht so Gnade auf die herab, mit denen sich ihr Gebet eins erklärt » (S. 335).

Eine Orientierung über die tragenden Ideen des Buches dürfte dem Leser dieser Zeilen aus den gebotenen Zitaten möglich sein. Was läßt sich im Licht theologischer Überlegung dazu sagen ?

1. Steht die Menschheit Christi *wegen der hypostatischen Union* im objektiven Heilsgeschehen so auf Gottes Seite, wie K. es darstellt ? Das objektive Heilsgeschehen hat nach Gottes tatsächlichem Ratschluß nicht einfachhin den Charakter beliebiger Sündenvergebung und neuer Verbindung der Menschheit mit Gott dank einem nicht näher gekennzeichneten Mittlertum Christi. Es trägt vielmehr das bestimmte Gepräge *stellvertretender Sühne* für die Schuld aller, geleistet durch einen einzelnen echten Menschen aus dem Adamsgeschlecht, aus dem Geschlecht der Sünder, wenn auch nicht selber Sünder, deshalb selber nicht erlösungsbedürftig. Diese wirkliche Solidarität unseres Erlösers mit uns in der Entrichtung des

« Lösegeldes » an Gott scheint bei K. dort, wo er von dem « göttlichen Personkern, Ich, Selbst, Selbstbewußtsein » Christi redet, jedenfalls in den Hintergrund zu geraten. Sie ist durchaus nicht wie eine Art juridischer Fiktion oder Als-ob-Spiel seitens Gottes und Christi, wurzelt in der objektiven physischen Tatsache der uns homogenen Natur nach Leib und Seele, ihrer Lebensfunktionen und Empfindungen, insbesondere auch des freien menschlichen Willens, seiner Gesinnungen, Entscheidungen, vollmenschlichen Akte. Die Offenbarung hebt diesen Tatbestand zu deutlich hervor, als daß wir ihn verkennen dürften. Vgl. etwa Mt. 20,28 ; 1 Kor. 15,21 ; Röm. 5,12-21 ; 2 Kor. 5,21 ; Gal. 3,13 ; Phil. 2,8 ; 1 Tim. 2,5 ; Hebr. 10,5 ; 1 Petr. 2,24. Worte wie z. B. Joh. 3,16 f. ; 1 Joh. 4,9 f. 14 gehören freilich dazu als Ergänzung : dieser Erlöser ist zugleich gerade als Erlöser in besonderer Weise von Gott zu uns gesandt, ein Geschenk von ihm an uns, wegen seiner göttlichen Natur. Das beeinträchtigt jedoch nicht Ernst, Echtheit, Gründlichkeit seiner *menschlichen Sühneleistung*. Sonst müßten wir ja denken, Gott habe nur zum Schein und pro forma eine solche gefordert, habe sich selber Sühne erwiesen. In Wirklichkeit steht hierin Christus auf unserer Seite ebensosehr wie auf Gottes Seite, als Angehöriger unseres Geschlechtes ist er dessen Stellvertreter und verdient so für alle, der « zweite Adam » stammt vom ersten ; als Gott hinwieder nimmt er das von seiner Menschheit dargebrachte « Lösegeld » mit dem Vater und dem Heiligen Geiste entgegen. Man mag erwidern, die Offenbarung bediene sich dabei der Bilder und Vergleiche, es wäre Gottes unwürdig, gerade den Vergleich vom « Kaufpreis » allzu buchstäblich auf ihn anwenden zu wollen. Die Erwiderung ist nicht belanglos, sie hat sicher ihr Gewicht. Es kann sich immerhin nicht um schlechthin unpassende Bilder und Vergleiche handeln.

Ein besonderer Aspekt, unter dem die Offenbarung uns den Heiland und seinen Tod darstellt, ist der des Priestertums, des Opfers, der Opfergabe im kultischen Sinne. Hier geht es doch zweifellos um Dinge, welche mit der Möglichkeit Christi zusammenhängen, als Mensch für Menschen Gott gegenüberzutreten und dabei nicht eher auf Seiten dessen zu stehen, dem das Opfer dargebracht wird, als auf der unseren. Bekannt sind ja darüber die unmißverständlichen Worte des Hebräerbriefes : 2, 14-17 ; 4,14 f. ; 5,1-10 ; 7,15-28 ; 9,11-28 ; 10,10-14. In einer Anmerkung erklärt K. : « Jedenfalls kennt die Schrift innerhalb des Gottesbundes den Menschen Christus nur als göttliches Gegenüber der in den Bund gerufenen, erlösten Menschheit » (S. 533). Wie sollte das wohl mit der Lehre vom Mittlertum, Priestertum, Opfer Christi in Einklang gebracht werden ? Es wirkt befremdend, daß K. diese Schwierigkeit gegen seine Folgerungen aus der hypostatischen Union nicht aufgegangen ist, wo er z. B. S. 453 f. vom Opfer des Heilandes spricht.

2. Richtig bleibt, daß die Menschheit Christi für sich keiner Erlösung bedurfte, keine Sühne für sich zu leisten hatte. Die Gründe dieser unbezweifelbaren Tatsache sind vielleicht von der theologischen Spekulation nicht so eindeutig anzugeben, wie zunächst scheinen könnte. Ist es eher die hypostatische Union als solche, oder die unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter, oder die jungfräuliche Empfängnis, oder genügen zur Be-

gründung des Freiseins Jesu von der Erbsünde die zwei letzteren Faktoren schon ? Ein Mensch, der nicht aus dem Adamsgeschlecht stammte und von Anfang an etwa den Vorzug der sog. Befestigung in der Gnade erhalten hätte, wäre für sich auch nicht erlösungsbedürftig, ohne hypostatische Union. Doch diese Probleme brauchte K. im Rahmen der ihm vorschwebenden Aufgabe nicht zu untersuchen. Von wesentlichem theologischem Interesse ist indes seine These, daß Gott eine bewußte und freie Entgegennahme des angebotenen Heiles durch eine einzelne physische menschliche Person im Namen der ganzen Menschheit je in den entscheidenden Augenblicken des objektiven Heilsgeschehens wollte, und daß Maria die dazu bestimmte Stellvertreterin war. Hier liegt eine Lehre vor, die zumindest in ihrer ausdrücklichen Verkündigung neu ist, darum einer sorgfältigen, soliden Unterbauung aus den Offenbarungsquellen und Glaubenstatsachen ruft. Das vermissen wir aber bei K. Statt dessen wird diese Rolle Mariens wegen einer überall notwendigen gegenseitigen Ergänzung von Akt und Potenz postuliert und vergessen, daß die Potenz allenfalls schon in der menschlichen Erlösungsbedürftigkeit da ist ; es wird der Nachdruck auf eine « polare », « männlich-weibliche Struktur » des Heilsgeschehens gelegt, die schwerlich primär dem Zeugnis von Schrift und Tradition entstammt ; Beispiele und Analogien werden beigebracht, wie etwa das Verhältnis zwischen matrimonium ratum und consummatum (S. 317 f.), der Vergleich mit dem Bußsakrament (S. 321 f.), die aber keine Beweise sein können für das, was noch nicht feststeht. Es soll sogar die « polare Struktur » der sog. subjektiven Erlösung eine Stütze bieten für die entsprechende Gestalt der objektiven (S. 317). Könnte man nicht mit ebensoviel Recht fragen, ob eine menschliche « Selbsterschließung » für die objektive Erlösung sich gerade deshalb erübrige, weil sie zur subjektiven erfordert ist ? Und würde die Rolle Mariens im objektiven Heilsgeschehen nicht wenigstens für bestimmte Fälle Bestätigung durch die entsprechende Stellung bei dessen subjektiver Fortführung erfahren, so z. B. bezüglich gewisser Heilsmöglichkeiten der Kinder ? Hängt das Heil vor Vernunftgebrauch sterbender Kinder eher ab vom Willen ihrer Eltern, die für die Taufe sorgen, oder von Mariens Gesinnung bei der Inkarnation und unter dem Kreuz ?

Solche und ähnliche Fragen mehr tauchen auf beim Nachdenken über den vorliegenden Versuch, die Stellung der Mutter Christi im Erlösungsplan zu deuten. Sie sind nicht geeignet, die Zustimmung zu erleichtern, so gern man eine Überwindung der heutigen Gegensätze auf dem Gebiet der Gnadenvermittlung und Miterlösung wünschte. Die einschlägige Literatur sowie die einzelnen Ansichten kennt K. vortrefflich, die Kritik, die er an den weitverbreiteten neueren Auffassungen von der « corredemptio » übt, offenbart einen guten Blick für deren Mängel und Schwächen.

Schöneck. *C. Zimara* S. M. B.

Philosophie

1. **W. Brugger S. J. : Philosophisches Wörterbuch.** Unter Mitwirkung der Professoren des Berchmans-Kollegs in Pullach bei München und anderer herausgegeben von W. B. — Freiburg i. Br., Herder ; Wien, Thomas-Morus-Presse (Herder) 1948. XLI-532 SS.

2. **Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie.** Herausgegeben von **I. M. Bocheński.** — Bern, A. Francke 1948. Erste Reihe :

1. I. M. Bocheński und F. Monteleone : Allgemeine philosophische Bibliographie. 42 SS.
2. R. B. Winn : Amerikanische Philosophie. Übersetzt von R. Giner. 32 SS.
3. E. W. Beth : Symbolische Logik und Grundlegung der exakten Wissenschaften. 28 SS.
4. R. Jolivet : Kierkegaard. Übersetzt von O. Gigon. 33 SS.
5. O. Gigon : Antike Philosophie. 52 SS.
6. P. J. de Menasce O. P. : Arabische Philosophie. 49 SS.
7. M. F. Sciacca : Italienische Philosophie der Gegenwart. Aus dem Italienischen übersetzt von E. Schneider. 36 SS.
8. M. D. Philippe O. P. : Aristoteles. 48 SS.
9. R. Jolivet : Französische Existenzphilosophie. Aus dem Französischen übersetzt von E. Schneider. 36 SS.
10. M. F. Sciacca : Augustinus. Aus dem Italienischen übersetzt von E. Schneider. 32 SS.
11. K. Dürr : Der logische Positivismus. 24 SS.

1. Das Erscheinen des ersten deutsch-sprachigen Wörterbuches, « das die großen Menschheitsfragen, die Probleme der modernen Philosophie und der Gegenwart aus jener abendländischen Tradition heraus sichtet, die in den Namen eines Platon, Aristoteles, Augustinus und Thomas von Aquin gipfelt » (Vorwort, S. V.), ist ein erfreuliches literarisches Ereignis, das einem wirklichen, schon längst schmerzlich empfundenen Bedürfnisse entspricht. Was uns bisher an philosophischen Lexika zur Verfügung stand, war durchwegs entweder zu kurz und zu unwissenschaftlich gefaßt oder aber entsprach einem philosophischen Standpunkte, der die christliche Tradition teils überhaupt ignorierte, teils verzerrt wiedergab. Es ist erstaunlich, was uns hier trotz des bewußt knapp gehaltenen Umfanges an bester philosophischer Einsicht geboten wird, sodaß dieses Wörterbuch fortan als zwar kurze, aber sehr gediegene und im allgemeinen auch zuverlässige erste Orientierung über die philosophischen Grundbegriffe und Probleme gelten darf.

Das in Gemeinschaftsarbeit entstandene Werk besteht aus drei Teilen : Begriffswortverzeichnis, Artikel und Abriß der Geschichte der Philosophie.

Das Begriffswortverzeichnis enthält eine große Anzahl von Begriffen, denen kein eigener Artikel gewidmet wird, die aber doch im Zusammenhang mit andern grundlegenderen Begriffen, auf die verwiesen wird, zur Erörterung gelangen. Diese glückliche Methode gewährt einen doppelten Vorteil : eine größtmögliche Vollständigkeit lexikographischer Information und zugleich die Konzentration auf das Wichtigere und Wesentliche, worauf es ja gerade in der Philosophie ankommt.

Fern von jeder historischen Relativisierung, bedeutet die Grundkonzeption der einzelnen lexikographischen Artikel einen wirklichen Fortschritt : was immer von der traditionellen Philosophie im heutigen Philosophieren als lebendiges Gedankengut weiterwirkt und was die neuere und neueste Philosophie an Bedeutsamem zutagegefördert hat, wird sachlich dargestellt und vom Standpunkt der christlichen, katholischen Weltanschauung gewürdigt. Das historische Moment dieser Begriffsbestimmungen erscheint in den vorzüglichen begriffsgeschichtlichen Darstellungen, die aber meist in den systematischen Zusammenhang hineingearbeitet sind. Nicht was die verschiedensten Denker mit diesem oder jenem Begriff und Terminus gemeint haben, ist das primäre Anliegen, sondern was unter jedem dieser Begriffe zu verstehen ist vom Standpunkte der Philosophia perennis. Dabei wird durchwegs auf anerkennenswert objektive Weise und ohne jede Polemik den divergierenden Auffassungen innerhalb der Philosophie katholischer Richtung Rechnung getragen. Hervorragend sind aber auch die Artikel über die verschiedenen wichtigsten Systeme und philosophischen Schulen (Agnostizismus, Aristotelismus, Augustinismus usw.).

Jedem Artikel sind Literaturangaben in Auswahl beigegeben. Es ist klar, daß eine solche Auswahl immer eine schwierige Angelegenheit ist. Die Bibliographie dieses Lexikons, die für das philosophische Studium von großem Werte ist, zeigt aber eine gewisse Uneinheitlichkeit und oft auch eine nicht zu übersehende Einseitigkeit, die zur Darstellungsweise der Artikel im Widerspruch steht. So z. B. finden wir Hinweise auf Quellenwerke (Aristoteles, Thomas u. a.), die für ein vertieftes philosophisches Studium immer von größtem Werte sind, nur bei einer bestimmten Gruppe von grundlegenden Begriffen der traditionellen Philosophie. Die Hinweise auf Handbücher und andere Gesamtdarstellungen sind zwar jedenfalls für Anfänger sehr zweckmäßig. Doch fehlt auch hier offenbar ein einheitliches methodisches Grundprinzip. Auffallend ist sodann die häufige Einseitigkeit der Auswahl zugunsten bestimmter philosophischer Richtungen. Was man von den Artikeln glücklicherweise nicht behaupten kann, gilt von den Literaturangaben in starkem Maße : die Veröffentlichungen der thomistischen Richtung im engeren Sinne dieses Wortes werden oft stark vernachlässigt. Allerdings ist diese im nichtdeutschen Sprachgebiet viel bedeutender als im deutschen, und es ist durchaus verständlich, daß dieses Lexikon die deutschsprachigen Publikationen in den Vordergrund stellt. Es überrascht aber nicht wenig, wenn man im Anschluß an Artikel, die im wesentlichen den Standpunkt der scholastischen Philosophie vertreten, vorwiegend auf Literatur verwiesen wird, die damit nichts oder kaum etwas zu tun hat. Offen gestanden möchte man diese bibliographischen

Angaben keineswegs missen, aber sie müßten im besagten Sinne ergänzt werden, und vor allem wäre die Angabe des philosophischen Standpunktes der einzelnen Autoren, soweit er nicht schon aus dem Artikel ersichtlich ist, ein unabdingbares Erfordernis eines Lexikons, das immerhin in erster Linie Einführung sein will, also in diesem Falle bibliographischer Ratgeber für den Anfänger.

Der beigefügte Abriß der Geschichte der Philosophie samt seinem Philosophenregister darf als äußerst glückliche Ergänzung des ganzen Werkes angesehen werden. Kurze Charakterisierung der verschiedenen Richtungen und Schulen und ständige Verweise auf die Lexikonartikel, Aufzählung der wichtigsten Philosophen und ihrer Hauptwerke gestalten diese Übersicht zu einem höchst brauchbaren Arbeitsinstrument. Einzig der Abschnitt über die Philosophie der Neuscholastik bereitet einige Enttäuschung. Auch hier wird man den Eindruck nicht los, daß die Redaktion des Lexikons die Existenz des neueren Thomismus im engeren Sinne fast ganz zu ignorieren scheint. Eine etwas weitherzigere Auffassung würde das im übrigen vortreffliche Werk in einer bestimmt zu erwartenden Neuauflage in seinem Werte sicher nicht mindern !

2. Was ein kleines philosophisches Lexikon an bibliographischen Angaben nicht zu bieten vermag, finden wir in bibliographischen Spezialwerken. In diesem Sinne kann man die Hefte der neuen bibliographischen Sammlung des Verlages Francke in Bern als willkommene Ergänzung zu Bruggers Lexikon betrachten. Indes wären Sinn und Wert dieses bedeutenden Werkes damit keineswegs gekennzeichnet. Die « bibliographischen Einführungen » sind keine mehr oder weniger umfangreichen Titelbibliographien, sondern erste methodische Anleitungen zur Bewältigung des sehr umfangreichen philosophischen Schrifttums. Auch dieses Werk ist also in erster Linie für den Anfänger bestimmt. Daraus ergibt sich zunächst einmal die Notwendigkeit, aus der Fülle des Stoffes eine geeignete Auswahl zu treffen ; denn eine vollständige oder wenigstens nach Vollständigkeit tendierende Bibliographie ist für den Anfänger praktisch wertlos ; er verliert sich in der Unmenge des stetig wachsenden Materials, zumal wenn dieses ohne jede kritische Würdigung einfach aufgezählt wird. Zum Unterschied von den bisherigen retrospektiven und laufenden Bibliographien, die nur für den Fachmann zweckdienlich sind, will sich daher diese Sammlung auf das Wesentliche und Wichtigste beschränken, damit der Uneingeweihte einen wirklichen Ansatzpunkt finde, von dem aus er dann in selbständiger Arbeit weiterfinden wird. Doch auch dies genügt noch nicht für eine « Einführung ». Originalität und Vorzug dieser bibliographischen Sammlung besteht darin, durch das Mittel der klaren Stoffgliederung und des erläuternden Textes eine erste Orientierung zu bieten. Nur auf diesem Wege ist ein methodisches Studium der Philosophie und ihrer Geschichte an Hand der bisherigen Leistungen, soweit sie ihren publizistischen Niederschlag gefunden haben, möglich. Diesem einführenden Zwecke dienen folgende hauptsächlichen methodischen Grundsätze der Sammlung : Fast alle Hefte weisen schon allein durch die Anordnung der Titel innerhalb der

einzelnen Gruppen auf das wichtigste und grundlegendste Schrifttum hin: nicht chronologische oder alphabetische Reihenfolge, sondern der Gesichtspunkt der sachlichen Bedeutung ist Kriterium dieser Anordnung. Wo immer es zweckmäßig ist, zumal wenn der Titel als solcher keine genügende Auskunft gibt, wird sodann in kurzen Erklärungen auf den Wert, die Bedeutung, den Inhalt und gegebenenfalls auch auf die praktische Handhabung der zitierten Literatur hingewiesen.

In diesem methodischen Rahmen ist im übrigen den einzelnen Autoren größte Freiheit der Gestaltung gewährt, die naturgemäß geboten ist durch die Verschiedenartigkeit der bearbeiteten Sachgebiete. Und es darf wohl auch darauf hingewiesen werden, daß Hefte, die ein enggezogenes Gebiet behandeln, einen Umfang des dargebotenen Materials erreichen konnten, der einer vollständigen Bibliographie schon ziemlich naherückt. Diese Hefte dürften daher ihren unbestreitbaren Wert auch für Fachleute besitzen.

Das erste Heft der vorliegenden Sammlung enthält außer der eigentlichen philosophischen Bibliographie eine vorzügliche Anleitung zur bibliographischen Arbeitstechnik im philosophischen Studium und Forschungsbereich, samt der einschlägigen Literatur, ferner eine sehr beachtliche Einführung in die allgemeine Bibliographie. Die übrigen Hefte sind in der Mehrzahl der neueren und zeitgenössischen Philosophie gewidmet. Die Einführungen in die amerikanische Philosophie und in den logischen Positivismus von Winn und Dürr nehmen insofern eine Sonderstellung ein, als darin fast jedem zitierten Werke eine eigentliche Besprechung beigefügt wird. Selbstverständlich ließ sich dieses an sich wertvolle Vorgehen bei den übrigen Heften mit bedeutend größerem Umfang des bearbeiteten Stoffes nicht verwirklichen. Wie Dürr zum logischen Positivismus, gibt auch Jolivet zur Philosophie Kierkegaards und des französischen Existentialismus eine ausgezeichnete Einführung in die Eigenart und in das Studium dieser Autoren. Obwohl allerdings eine solche Anleitung streng genommen über den Rahmen einer bloß bibliographischen Einführung hinausragt, darf man doch diese Ergänzung sehr begrüßen, da sie ja im gegebenen Falle nicht auf Kosten der eigentlichen Bibliographie geht.

Den Thomisten werden vor allem die übrigen Hefte dieser ersten Reihe interessieren, insofern sie nämlich den wichtigsten Quellen der thomistischen Philosophie gewidmet sind. O. Gigons « Antike Philosophie » enthält außer den bibliographischen Angaben zwar stark philologisch orientierte, aber doch bemerkenswerte methodologische Einführungen zum Ganzen und zu einzelnen Teilen der griechisch - römischen Philosophie. Bei Philippes « Aristoteles » ist die reichhaltlige Liste der Kommentatorenliteratur hervorzuheben SS. 18-16). Sciacca oblag die nicht leichte Aufgabe, die sehr ausgedehnte Augustinusliteratur zu bewältigen. Und endlich gelang es de Menasce, ein höchst wertvolles bibliographisches Hilfsmittel zu schaffen, das die wichtigsten Texte und Studien zur islamischen Philosophie zusammenstellt und bewertet. Die sich stetig vertiefende Einsicht in die hohe Bedeutung dieser Philosophie für die Gestaltung der mittelalterlich-scholastischen Philosophie wird zweifellos dazu beitragen, daß dieses von großer Sachkenntnis zeugende bibliographische Opusculum auch

gebührend eingeschätzt wird. Vom Standpunkte der Geschichte der scholastischen Philosophie gesehen ist daran nicht zuletzt die weitgehende Berücksichtigung der mittelalterlichen Übersetzungen samt der einschlägigen Literatur positiv hervorzuheben.

Daß ein solches erstmaliges Unternehmen in der Art vorliegender Sammlung die Spuren mannigfacher sachlicher und technischer Schwierigkeiten aufweisen muß, wird man gewiß verständnisvoll beurteilen. Die nachfolgenden Hinweise auf einige Unzulänglichkeiten und Mängel können vielleicht der Fortführung bezw. späteren Neuauflagen des Werkes von Nutzen sein. Daß zunächst die typographische Gestaltung bibliographischer Veröffentlichungen besonders heikel ist, liegt auf der Hand. Zwar läßt der saubere Druck und überhaupt die Buchausstattung nichts zu wünschen übrig. Man könnte eher von einem eigentlichen Luxus sprechen. Wohl ließe sich aber über die typographische Textgestaltung streiten. Die Nummerierung nach dem Dezimalsystem am Rande oder noch besser in Fettdruck und Kleindruck für die erläuternden Texte würden zweifellos die bestehende Unübersichtlichkeit des Schriftbildes beheben. Auffällig ist sodann die ganz uneinheitliche Zitationsweise der verschiedenen Hefte : Ortsangaben mit und ohne Verleger — wobei ersteres sicher überflüssig ist ! —, Zeitschriftenartikel mit und ohne Bandzahl, ja sogar ohne Paginierung, usw. Peinlich sind einige Übersetzungsfehler : Heft 4 (S. 25) : « Kierkegaard vor (devant !) dem Protestantismus und Katholizismus » statt : « K. und sein Verhältnis zum Protestantismus usw. » ; Heft 6 : « Islamzeitschriften » (S. 9), « Begründungsjahr » (S. 9), « Überlieferung und Wirkung », statt « Nachwirkung » (S. 18) ; Heft 10 : « Geschichten » (!) der patristischen Philosophie (S. 14). Dazu kommen eine Reihe von fehlerhaften Titelangaben, was sich aber begreiflicherweise nicht immer vermeiden läßt. Bedauerlich bleibt trotzdem die Anhäufung von Fehlern, die in einigen Heften dieser ersten Reihe das übliche Maß ungenauer oder gar schlechthin irrtümlicher Zitationen überschreiten. Dazu gehört auch der immer wieder anzutreffende Verweis auf Titelnummern, die überhaupt nicht existieren. Die zukünftige Vermeidung solcher Mängel wird im Interesse der praktischen Brauchbarkeit nicht zu umgehen sein. Das bedeutet allerdings in erster Linie für den Herausgeber eine Arbeitslast, um die ihn gewiß niemand beneiden wird !

Der unbestreitbar große Wert dieser neuen Sammlung kann aber durch solche Aussetzungen nicht in Frage gezogen werden. Und es wird sicher der dringende Wunsch eines jeden Benützers sein, daß es Herausgeber und Verlag trotz der widrigen Zeitumstände gelingen möge, das begonnene Werk fortzusetzen. Eine 2. Reihe ist jedenfalls in Vorbereitung. Auch sie wird hauptsächlich der Bibliographie philosophiegeschichtlicher Gebiete gewidmet sein. Man könnte sich zwar die Frage stellen, ob das ganze Werk nicht bedeutend an Wert gewinnen würde, wenn die systematische Philosophie, vor allem in ihren Hauptdisziplinen, in stärkerem Maße Berücksichtigung fände. Abgesehen von Heft 3 und dem angekündigten Heft 16, die sich zudem auch nur mit Randgebieten der Systematik befassen, sind alle erschienenen und angekündigten Hefte der Geschichte der Philosophie gewidmet. Indes dürfte der beschrittene Weg doch der einzig

richtige sein ; denn angesichts der Zerrissenheit des heutigen philosophischen Denkens, angesichts auch der damit gegebenen vielfach chaotischen Situation philosophischer Terminologie wird eine brauchbare Bibliographie sich in ihrem Aufbau notgedrungen an die verschiedenen Schulen und Richtungen halten müssen. Daher sei der Wunsch hier ausgesprochen, daß die « Bibliographischen Einführungen » möglichst alle bedeutenderen Richtungen der gegenwärtigen Philosophie einbeziehen.

Freiburg. *P. Wyser* O. P.

Geschichte

A. M. Landgraf : Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik unter dem Gesichtspunkte der Schulenbildung. — Regensburg, Gregorius-Verlag, vorm. Fr. Pustet. 1948. 144 SS.

Seit 25 Jahren beschäftigt sich Weihbischof Mgr. Landgraf unermüdlich mit dem Studium der Frühscholastik. Neben mehreren wichtigen Texteditionen hat er in sehr zahlreichen Schriften die verschiedensten Probleme dieser aufstrebenden Epoche vom Ende des 11. bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts gründlich erörtert. Eine vorläufige Zusammenfassung der in mühevoller Arbeit errungenen Ergebnisse, der eigenen und auch der anderer Forscher, wie Lottin, de Ghellinck, Bliemetzrieder, Weisweiler usw., die das Studium erleichtern und gleichzeitig zum Weiterforschen anregen soll, drängte sich auf. Wir danken dem Verf., daß er diese schwierige Aufgabe in gewohnter meisterhafter Weise gelöst hat.

Ein erster Teil bietet wertvolle allgemeine Richtlinien, die grundlegend sind für eine sinnvolle und fruchtbringende Erforschung. Ausgehend von dem Begriff der Scholastik behandelt L. die verschiedenartige Schulenbildung und vor allem die Problematik in der Frühscholastik, aus der die großen Synthesen der Hochscholastik hervorgingen.

Ein zweiter Teil erörtert die verschiedenen Literaturgattungen dieser Zeit. Neben Monographien und Schriftkommentaren kommt vor allem die Quästio auf, die in die Arbeitsmethode der Scholastik tiefe Wurzeln schlägt, dann die Sentenzensammlungen. Aus der Verbindung der beiden letzten Arten entstehen dann die systematischen Werke. L. weist eingehend darauf hin, daß das Studium der Theologie der Frühscholastik sich nicht auf die systematischen Werke allein beschränken darf, da, im Gegensatz zur Hochscholastik, den Schriftkommentaren und sogar der Predigtliteratur eine hohe lehrinhaltliche Bedeutung zukommt.

Der dritte, weitaus umfangreichste und wertvollste Teil behandelt das literarische Werk der einzelnen Autoren und Schulen von Anselm von Canterbury bis Wilhelm von Auxerre. Textausgaben werden aufgeführt, so weit vorhanden, mit einer großen Fülle von Handschriften für jene Werke, die noch inediert sind oder noch nicht in definitiver Edition vorliegen. Unechte Schriften werden von echten nach Möglichkeit geschieden. In reichen bibliographischen Angaben führt der Verf. die bisher

erzielten Ergebnisse auf und weist auf Probleme hin, die einer Lösung noch harren.

Es ist das Schicksal aller literargeschichtlichen Werke, daß sie sozusagen vom Tag ihres Erscheinens an ergänzungsbedürftig sind. Diesem Geschick unterliegt auch das vorliegende Buch, besonders da die während des Krieges und seitdem erschienene Literatur nicht vollständig erfaßt werden konnte. So z. B. ist die S. 52 aufgeführte Ausgabe der Opera omnia des hl. Anselm von Canterbury von F. S. Schmitt bis zum dritten Band fortgeschritten : Vol. 2 continens opera quae Archiepiscopus composuit, Rom 1940 ; Vol. 3 continens Orationes sive Meditationes necnon Epistolarum librum primum, Edinburgh 1946. Alle Bände (auch Bd. 1 neu gedruckt) sind jetzt vom Verlag Th. Nelson, Edinburgh, übernommen, der auch die Fortsetzung (Bd. 4-6) veröffentlichen wird.

L. hat in dieser « Einführung » ein Werk geschaffen, das trotz seines bescheidenen Umfangs ein äußerst wichtiges Hilfsmittel zum Studium der Frühscholastik ist. Neben den Werken von Grabmann und de Ghellinck kann man ohne dieses Buch an die Theologie des 12. Jahrhunderts nicht herangehen.

Rom, S. Anselmo. *J. P. Müller* O. S. B.

H. Meyer: Geschichte der abendländischen Weltanschauung. I. Band : Die Weltanschauung des Altertums, 413 SS. 1947. II. Band : Vom Urchristentum bis Augustinus, 152 SS. 1947. III. Band : Die Weltanschauung des Mittelalters, 371 SS. 1948. V. Band : Die Weltanschauung der Gegenwart, 571 SS. 1949. (Der IV. Band : Von der Renaissance bis zum deutschen Idealismus, befindet sich im Druck und wird demnächst erscheinen.) — Würzburg, Ferdinand Schöningh.

Seit Jahren hat sich Prof. Hans Meyer durch zahlreiche Veröffentlichungen zur Geschichte der Philosophie einen Namen gemacht. Insbesondere haben seine « Geschichte der alten Philosophie », 1925 (vgl. DT 1925, 483 ff.) und sein groß angelegter, doch nicht ganz unbestrittener « Thomas von Aquin », 1938 (vgl. DT 1939, 229 ff.) Beachtung gefunden. Auch auf « Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin », 1934, sei bei dieser Gelegenheit besonders verwiesen.

Jetzt aber, gleich nach dem großen Schweigen und Leiden des Krieges, tritt er auf einmal mit den fünf Bänden dieser « Geschichte der abendländischen Weltanschauung » auf, die wir hier zur Anzeige bringen. Mit ein Beweis für die ungebrochene Geisteskraft und die unverwüstliche Schaffensfreudigkeit des deutschen Volkes, trotz so vielen Jahren unerhörter Bedrückung und namenlosen Unglücks.

« Der Ausdruck Weltanschauung wurde gewählt », erklärt uns Verf., « einmal, weil Weltanschauung die Philosophie in sich birgt und wie diese auf das Ganze, Universale, Letzte geht, sodann weil sie nicht bloß das Wissen um den Kosmos, sondern auch die Wertungen, die erlebten Rangordnungen der Werte, die Lebensgestaltungen mitumfaßt. Die Darstellung greift über den engeren Kreis der Philosophie hinaus und zieht die für die

Umgestaltung des Weltbildes und für die menschliche Selbstauffassung bedeutsamen Grenzgebiete mit in Betracht » (I. Bd. Vorwort). Und an anderer Stelle spricht er noch deutlicher von einer « Weltanschauungsgeschichte mit kulturgeschichtlichem Einschlag » (III. Bd. Vorwort). Es dürfte ihm schwerlich gelungen sein, diesem großzügigen Programm in allen Bänden gleichmäßig gerecht zu werden. Wir können uns aber wahrlich schon mit dem zufrieden geben, was er bietet. Mehr wäre vielleicht schon zuviel.

Philosophisch noch mehr wie historisch interessiert, ist Verf. bei der Durchführung seines gewaltigen Unternehmens ebensosehr auf kritische Würdigung und systematische Verwertung als auf treue übersichtliche Darstellung der jeweiligen Lehren und Anschauungen bedacht gewesen. Überall macht sich der selbständige Denker bemerkbar, der immer wieder und nicht selten sehr entschieden Stellung nimmt. Sein Standpunkt ist, wie den Lesern dieser Zeitschrift bereits bekannt, ein recht weitherziger. Bei aller aufrichtigen Hochschätzung des Aquinaten, dem er sich ganz besonders verpflichtet fühlt, ist er nicht gesonnen, sich an irgend eine Schule zu binden. Er ist im Gegenteil stets bereit, gegebenenfalls Altes fallen zu lassen und Neues oder Fremdes seinem geistigen « Kosmos » einzuverleiben. Schließlich kommt bei solcher Einstellung alles darauf an, wie man es macht, bzw. machen soll. Und darüber werden die Urteile, solange Menschen Menschen bleiben, ziemlich weit auseinandergehen.

Öfters kommt Verf., besonders im III. Bd., aber auch im V., auf diesen Standpunkt zurück. « In jedem großen System », schreibt er z. B. III. Bd.299, « und in jeder großen Persönlichkeit stecken nicht bloß erhaltende, sondern auch auslösende, vorwärtstreibende Kräfte. Jedes System, so bedeutsam es als Ganzes oder doch in gewissen Teilen sein mag, weist über sich hinaus. Einen Denker in seiner Eigenart wirklich verstehen, heißt schon seine Grenzen sehen und über ihn hinausgehen. Kein System darf sich schmeicheln, in lückenloser Überschau die räumlich und zeitlich unermeßliche Gesamtwirklichkeit im Aufbau ihrer Schichten ganz zu erfassen. Es gibt kein System, in dem die Gesamtheit der Probleme gesehen oder gar gelöst wäre, in dem alle möglichen Blickrichtungen und Methoden angewandt wären. Ungelöstes meldet sich, Risse, Unausgeglichenheiten und Widersprüche werden sichtbar. Nicht jede Art der wissenschaftlichen Einstellung, der Geisteshaltung entspricht der Geistesart eines Einzelnen, eines Volkes, einer Epoche, wird der Seinsart der Dinge in ihrer Mannigfaltigkeit gerecht. Neben dem wissenschaftlichen Ungenügen stehen anders geartete Willens- und Glaubensentscheidungen, die für geistige Wandlungen noch viel wichtiger sind. Der Ordo der hochmittelalterlichen Denker ist so schön, daß man nur bedauern kann, daß er in dieser Form nicht zu Recht besteht » (vgl. noch III. Bd. 34, 230). Positiver lauten indes die glänzenden Ausführungen über die geistesgeschichtliche Bedeutung des heiligen Thomas an anderer Stelle (III. Bd. 272-274). Wir haben das Gefühl, daß Verf. in den soeben zitierten Worten seiner geistigen Aufgeschlossenheit einen etwas weitgehenden Ausdruck verliehen hat. Man wird doch wohl behaupten können, daß Thomas von Aquin an Hand einer langen, kritisch geläuterten Überlieferung Ankerplätze und Fahrtrichtungen sichergestellt hat, die die

Spekulation zu keiner Zeit und unter keinen Umständen ohne verhängnisvollen Schaden wird übersehen dürfen. Davon ist übrigens Verf. gewiß selber überzeugt, wenn auch nicht im selben Ausmaß wie wir.

Eine eingehende Würdigung dieser vier Bände würde natürlich viel zu weit führen. Und wenn wir uns überall kritisch äußern wollten, wo es angezeigt scheinen möchte, so dürfte sich leicht daraus ein Eindruck ergeben, der in keiner Weise dem hervorragenden Wert einer so großartigen Leistung entsprechen würde. Wir werden es nur ausnahmsweise tun.

Jeder kundige Leser wird mit stetem, ja mit stets wachsendem Interesse den bei aller dichten Fülle des Inhalts immer klaren und lebendigen Ausführungen des Verfassers folgen. Im Ganzen sind seine geschichtlichen Angaben zuverlässig oder mindestens mit guten Gründen vertretbar, seine kritische Stellungnahme, ob positiv oder negativ, stets anregend, sehr oft treffend und lehrreich, wenn auch manchmal, nach unserem Standpunkt, weniger befriedigend, wie er es wohl selber nicht anders erwarten dürfte.

Im I. Band, der inhaltlich die « Geschichte der alten Philosophie » aus dem Jahre 1925 wieder aufnimmt, aber mit manchen Umstellungen, nicht wenigen Verbesserungen und vielen erheblichen Ergänzungen, vor allem aus dem Bereich der Weltanschauung und der Kultur, möchten wir in erster Linie die liebevolle, umfassende und gedankentiefe Darstellung der großen antiken Systeme von Plato, Aristoteles und Plotin hervorheben. Daß aber, um einmal auf einen speziellen Punkt zurückzukommen (vgl. unsere Besprechung 1925), die « materia prima » des Aristoteles eine bloße Abstraktion wäre (S. 217), entspricht nicht dem Gedanken des Stagiriten. Man kann zwar seinen Ausgangspunkt, nämlich die eigentliche Wesensverwandlung, wie er sie in der Transmutation der Elemente erblickt, mit mehr oder weniger guten Gründen in Frage stellen. Es läßt sich aber nicht bestreiten, daß aus dieser Annahme die gänzlich unbestimmte « materia prima » als eigener wirklicher Bestandteil der verwandelten Substanzen sich logisch notwendig ergibt. Bekanntlich setzt für Thomas die Entstehung jeder körperlichen Substanz eine solche eigentliche Wesensverwandlung usque ad radicem materiae primae notwendig voraus. Das geht aber wohl schon über Aristoteles hinaus.

In Bezug auf Plotin hat Verf. richtig gesehen und gezeigt, daß in seinem System kein Pantheismus vorliege, wie vielfach noch immer behauptet wird. « Das All und das Prinzip, von dem sich das All herleitet, sind geschieden, derart, daß das Eine weder mit dem All noch mit einem Teil von ihm zusammenfällt (III 8, 9). Von Pantheismus darf man nicht sprechen, die substantielle Selbständigkeit Gottes ist deutlich gewahrt » (393-394). Und weiter : « Wie Plotin mit der Zuteilung von Macht und Kraft, von Liebe und Güte, von Schauen und Wille an das höchste Prinzip ein persönliches Wesen schildert, so rührt er auch an den Schöpfungsbegriff, nur ist seine Auffassung vom christlichen Schöpfungsbegriff durch ein Mehrfaches getrennt » (394). Wenn dagegen II. Bd. 86 nebenbei bemerkt wird, « nach Plotin ist die Seele wesensgleich mit Gott », so dürfte es sich um eine irrtümliche oder wenigstens sehr ungenaue Angabe handeln, die nur aus Versehen im Text stehen blieb.

Dieser II. Band weist eine ganz eigenartige Einteilung auf. In einem ersten Abschnitt werden, nach einer allgemeinen Darstellung der geistigen Zeitlage, die Männer und Richtungen der Väterzeit bis Augustinus in chronologischer Folge durchgenommen. Ein zweiter, weit umfangreicherer Abschnitt behandelt die weltanschaulichen Grundprobleme dieser Zeit in einer systematischen Gesamtschau, für welche hauptsächlich die augustinische Gedankenwelt den Rahmen abgegeben hat. Dadurch treten Zusammenhänge und Gegensätze unvergleichlich deutlicher und bedeutsamer hervor. Verf. weist sich dabei als gründlicher Kenner speziell des Augustinus aus. Und so wird uns das reiche Geisteserbe sichtbar gemacht, mit welchem das Mittelalter an die eigene Denkarbeit herantreten wird.

Mit Recht wird bei Augustinus eine gewisse voluntaristische Tendenz vermerkt, wie es übrigens ziemlich allgemein von der Forschung anerkannt sein dürfte. Immerhin wird der Leser ein wenig stutzig, wenn er diesbezüglich liest (S. 71) : « Alle Seelenkräfte werden vom Willen gespeist (voluntas quippe est in omnibus, immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt). » Verf. sagt uns nicht, wo er diesen wahrhaft kapitalen Satz über die Seelenkräfte gefunden hat. Und doch wird man sich vor allem fragen müssen, in welchem Zusammenhang Augustinus ihn geschrieben hat. Nach den vorhergehenden Stellennachweisen würde man ihn in De Civ. Dei suchen. Nach dem ihm zugeschriebenen Sinn würde man aber eher an die Bücher De Trinitate denken, wo so oft die durchgehende Mitwirkung des Willens bei der Erkenntnistätigkeit betont wird. Das sind aber sehr weitläufige Werke, wo man nicht so bald auf die gewünschte Stelle stoßen dürfte. Da bleibt einem nichts anderes übrig, als den Index generalis der Maurinerausgabe bei Migne nachzuschlagen : ein recht mühsames und nicht viel versprechendes Unternehmen, wie jeder weiß, der sich dieses wenig übersichtlichen Index einmal bedienen mußte, um den Fundort eines augustinischen Zitates herauszufinden. Doch gelingt es diesmal überraschend schnell. Unser Text steht De Civ. Dei 14 cap. 6 (PL 41, 409). Es handelt sich um die guten oder schlechten « motus animarum ». Augustinus schreibt : « Interest autem qualis sit voluntas hominis : quia si perversa est, perversos habebit hos motus ; si autem recta est, non solum inculpabiles verum etiam laudabiles erunt. Voluntas quippe est in omnibus : immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt. Nam quid est cupiditas et laetitia, nisi voluntas ... et quid est metus atque tristitia, nisi voluntas ... ? » Wie man sofort sieht, besagt die Stelle etwas anderes, als was Verf. durch sie begründen will. Mit Voluntarismus hat sie nichts zu tun. Verf. hat eine seiner vielen Notizen auf einen unpassenden Fragepunkt bezogen, was einem leicht passieren kann, besonders bei einer so umfangreichen Arbeit. Es wäre aber zu bedauern, wenn auf seine Autorität hin dieser Text als Belegstelle für den augustinischen Voluntarismus weiter verwendet würde.

Mit dem III. Band betreten wir ein uns vertrautes zugleich und sehr teueres Gebiet. Gilt doch der heilige Thomas von Aquin als jener überragende Gipfel des mittelalterlichen Denkens, an dem sich die philosophia perennis noch jetzt und in alle Zukunft orientieren muß. Da mahnt uns aber Verf. gleich auf den ersten Seiten : « Man hüte sich, Höhepunkte und

Niedergänge in der Geistesgeschichte zu verabsolutieren. Kein Kenner der abendländischen Geistesgeschichte kann an der Bedeutung des Thomas von Aquin vorbeisehen, aber es ist sachlich ungerechtfertigt, ihn als den Höhepunkt der Scholastik zu betrachten und die Entwicklung zu Skotus, erst recht zu Ockham nur als Niedergang zu entwerten. Thomas bedeutet wohl die Höhe in einer bestimmten Entwicklungslinie. Aber schon zu seinen Lebzeiten haben auch anders geartete Denker große Leistungen aufzuweisen (vgl. Bonaventura). Erst recht bedeutet Skotus keinen Abstieg, sondern in vielen Punkten einen wahren Fortschritt in der Sachproblematik zur Neuzeit hin. Desgleichen enthalten die Mystik wie der Ockhamismus wertvolle neue Ideen und Impulse, Ansätze zu möglichen Weltbildern. Ihr Einfluß hat nicht umsonst solange angehalten » (S. 34).

Nun stehen wir nicht an, die Zeit ungefähr zwischen 1250 und 1350 als eine in den meisten ihrer Denkergestalten unvergleichliche Blütezeit des abendländlichen Geisteslebens zu betrachten, und zwar viel mehr sogar, als es Verf. in diesem III. Band zeigen konnte, weil eben die hiezu nötigen Forschungsarbeiten noch lange nicht weit genug gediehen sind. Dennoch wird man sagen dürfen, daß der Einfluß des Skotismus und vor allem des Ockhamismus — so sehr auch sonst beide mehr Gegensätzliches als Gemeinsames unter sich haben — in der Hauptsache eher auflösend als aufbauend gewirkt hat, und wenn aufbauend, meist nur insofern dieser Einfluß zur kritischeren Nachprüfung und zur methodischeren Befestigung der bedrohten Tragbalken des Systems gezwungen hat. Daß aber daneben nicht wenige Einzelpunkte, auch wichtigere, dem positiven Fortschritt förderlich gewesen sein mögen, wollen wir damit nicht bestritten haben, besonders bei Skotus und seiner bedeutsamen Schule.

Wie dem immer sei, hat sich Verf. ganz besonders in diesem III. Band bemüht, überall die etwaigen Ansätze, Impulse und Keime zu weiterer Ausgestaltung des philosophischen Wissens aufmerksam zu verfolgen und zu verzeichnen. Und diese Beflissenheit hat nicht wenig dazu beigetragen, seiner Darstellung erhöhtes Interesse und vermehrte Wichtigkeit zu verleihen.

Im übrigen wollen wir hier nur kurz einiges anmerken. Im Kapitel über die Gottesbeweise in der Frühscholastik (74 ff.) scheint Verf. den Beweis des anselmischen Proslogion, den berühmten ontologischen Beweis, eher in Schutz zu nehmen und zwar aus der für Anselm feststehenden Parallelität von Sein und Gedanken. « Freilich verliert dadurch der Gedankengang von seiner Apriorität und kann in eine Fassung eingehen, die unabhängig vom religiösen Ausgangspunkt diskutierbar ist » (80). Bemerkenswert ist (230-243), und ganz programmgemäß, das schöne Kapitel über Dante. Schließlich notieren wir die günstige Beurteilung, bzw. die Rechtfertigung von Meister Eckhart (331-361), eine Beurteilung der noch immer, so sehr sie auch gleichsam zur Mode geworden ist, schwerwiegende Bedenken entgegenstehen, und wäre es nur die Tatsache, daß die päpstliche Autorität erst nach sehr sorgfältiger Prüfung der inkriminierten Sätze zu ihrer Verurteilung sich entschloß. « Eckhart lehrt nicht die Ewigkeit der Welt », heißt es z. B. 345. Doch steht der Satz « concedi potest mundum

fuisse ab aeterno » (der 3. in der päpstlichen Bulle) wortwörtlich im Johanneskommentar (Lateinische Schriften III 181 n. 216), wo er den Schlußpunkt der vorherigen Ausführungen bildet. Wenn es hieße « mundum semper fuisse » (wo semper nicht « immer », sondern « jederzeit » bedeutete), so könnte der Satz einen annehmbaren Sinn haben und zwar wegen des durchgängigen Zugleichseins von Welt und Zeit. Obgleich in der theologischen Sprache damaliger Zeit « semper fuisse » der gewöhnliche Ausdruck für « Anfangslosigkeit der Welt » war (vgl. Summa contra Gentiles II 31-34, wo meist « semper fuisse » für « ab aeterno fuisse » steht). Wenn es hieße « Deum ab aeterno mundum creasse », könnte der Satz auf die creatio activa bezogen werden, die natürlich ebenso ewig ist, wie Gott selber ewig ist (vgl. S. c. G. II 35 : Nihil prohibet dicere actionem Dei ab aeterno fuisse, effectum autem non ab aeterno, sed tunc cum ab aeterno disposuit). So wie er aber lautet, kann der Satz nur eben die Ewigkeit der Welt besagen. Nirgends in seiner weitläufigen Auseinandersetzung an der zitierten Stelle hat Eckhart klipp und klar erklärt, daß die Welt einen zeitlichen Anfang gehabt habe, « esse incepisse post non esse », « non fuisse ante aliquod determinatum tempus a quo incepisse ponatur » (Thomas) — daß sie einen bestimmten primus terminus essendi gehabt habe, vor etwa 7000 Jahren, wie man damals meinte — « quo prius non fuit mundus nec tempus ». Und doch hatte Thomas von Aquin die ganze Frage nach allen Seiten beleuchtet, schon fünfzig Jahre vor Eckhart (vgl. S. c. G. II cap. 31 bis 38,besonders 35 §. Non est autem ...). Vielleicht sind Eckharts Äußerungen bei ihrer gewohnheitsmäßigen Verstiegenheit nicht tragisch zu nehmen. Das ist aber eine andere Frage.

Mit seinem V. Band (der IV. Band ist noch nicht erschienen) kommt Verf. einem wahren Bedürfnis entgegen und wird zweifellos das lebhafteste Interesse erwecken. Er bietet uns hier in überreicher Fülle ein vollgerütteltes Maß an Problemen und Problemstellungen, die ein ganzes Jahrhundert, seit ungefähr 1850, unausgesetzten Forschens und Ringens der denkenden Gegenwart neu erschlossen hat. Daß ein solcher Anblick ihn selbst mit dem freudigsten Optimismus für die Zukunft der Philosophie erfüllt, können wir ihm schon nachfühlen.

Zuerst kommen Positivismus und Naturalismus mit Einschluß des Materialismus zur Darstellung. Daß dabei Neopositivismus wie ebenfalls Logistik nur kurz erwähnt sind, darf wohl zugleich als bewußte Stellungnahme gebucht werden. Dann behandelt Verf. Neukantianismus und Neuhegelianismus mit besonderer Betonung der an neuen Fragen so reichen Kulturphilosophie (Cohen, Natorp, Cassirer) und Wertphilosophie (Windelband, Rickert). Daneben tritt der Neuhegelianismus (Croce) bedeutend zurück, wie auch sonst überhaupt die nicht kontinentale Philosophie.

Ein weiteres wichtiges Kapitel ist der Neubelebung der Metaphysik gewidmet, mit einem ziemlich kurzen Abschnitt über die thomistischen Richtungen und einem umso längeren Abschnitt über das, was Verf. seltsam genug « Induktive Metaphysik » nennt. Darin hat er all die wichtigsten neuen Probleme, einmal aus der Naturforschung : Atomphysik, Quantenphysik, Relativitätstheorie, — Biologie und Deszendenz (letztere besonders

treffend und klärend erörtert)—, Leib-Seeleproblem, dann aber aus der Seinsforschung : ontologisches und theologisches Problem, der Reihe nach aufgerollt und gleichsam programmatisch gewürdigt. Hier bringt Verf., wie wir erraten möchten, seine eigensten philosophischen Anliegen zum Ausdruck. Wir zitieren bloß den Schlußsatz : « Vergleicht man diese Gottesvorstellungen mit dem philosophischen Gottesbegriff der scholastischen Tradition, so erscheint letzterer durch die Arbeit von Jahrhunderten inhaltlich bestimmter und begrifflich abgeschliffener, aber auch starrer und festgefahrener, zu negativ bestimmt. Eine Auflockerung im Sinn fruchtbarer Verlebendigung und Bereicherung könnte nur von Nutzen sein » (221-22). Das Kapitel bringt noch einen letzten Abschnitt über Husserl und seine Phaenomenologie mit beachtenswerter Fußnote (229) über die edle Edith Stein, eine ehemalige Schülerin Husserls, die 1942 in den Gaskammern von Auschwitz den Opfertod fand und deren nachgelassenes Werk « Ewiges und Endliches Sein » bei Herder demnächst erscheinen soll. Jüdischer Abstammung, hatte sie konvertiert (1922) und war in den Kölner Karmel (1933) eingetreten.

Es folgen dann in sehr umständlicher Aufmachung die großen Kapitel über Lebensphilosophie (243-418) und Existenzphilosophie (419-477). Bei ersterer wird man die ausführliche Besprechung der russischen Lebensphilosophie mit Tolstoi, Dostojewski, Solowjew, Leontjew und Berdjajew besonders dankbar entgegennehmen.

Ein letztes Kapitel über Begründung einer philosophischen Anthropologie greift mit nachtragenden Überlegungen eigentlich zurück, erörtert aber neue Gesichtspunkte, z. B. aus Gehlen, Scheler und vor allem aus Nicolaï Hartmann. Letzterem, dessen bedeutsame Ethik und Seinsphilosophie in mancher Beziehung geradezu aristotelisch anmutet, ist kein eigener Abschnitt gewidmet. Er wird aber an sehr vielen Stellen im ganzen Band erwähnt und herangezogen, was aus dem Register deutlich zu ersehen wäre, wenn nicht materielle Rücksichten die Anbringung eines Registers sehr bedauerlicherweise untersagt hätten. Bei einer gewiß bald zu erwartenden neuen Auflage — Bd. I und II sind bereits vergriffen — wird dieser Mangel behoben werden.

Ein langer Rückblick und Ausblick beschließt das ganze Werk mit etwas weit ausgezogenen Erwägungen über die dringendsten Aufgaben, die aus der heutigen Welt- und Kulturlage der philosophischen Forschung überantwortet sind. « Welches Los der Philosophie in dieser Zeit der Kulturzertrümmerung und der Kulturwende beschieden sein wird, wird die Zukunft lehren. Jedenfalls hat die Existenzphilosophie eine weit tiefere Problematik zu bewältigen, als dies in der bisherigen Form geschehen ist. Alle Weltanschauungsprobleme fallen in den Existenzraum hinein und müssen von diesem Boden aus neu aufgeworfen und erörtert werden » (571).

Wir wünschen dem Verf. Glück zu dem großen Unternehmen, das er mit so viel Mut und Ausdauer, mit soviel Einsicht und Umsicht zu bewältigen wußte.

Freiburg. *M.-St. Morard* O. P.

A. Mansion : Introduction à la physique aristotélicienne. Deuxième édition. — Louvain, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie. 1945. xvi-357 SSp.

Prof. Mansion benutzte die durch Krieg und Evakuation im Mai 1940 ihm aufgezwungenen Mußestunden unter fremden Obdach, um eine neue Auflage seiner 1913 zuerst erschienenen Einführung in die aristotelische Physik vorzubereiten. Von Meisterhand geschrieben und von der Kritik sehr günstig aufgenommen, bedurfte das Buch nicht einer durchgreifenden Umarbeitung. Es wurde jedoch gründlich durchgesehen, überall, wo es dem Verf. notwendig schien, verbessert und um einige neue Paragraphen bereichert. Was vor allem sich aufdrängte, war eine grundsätzliche Stellungnahme zu den von W. Jaeger in der Zwischenzeit veröffentlichten Forschungen über die Entwicklung der aristotelischen Philosophie.

In einem ganz neuen ersten Kap. legt M. die gesicherten positiven Ergebnisse der Studien Jaegers fest, mit denen er sich bereits in einer längeren Abhandlung in der Revue Néoscolastique de Philosophie (1927) beschäftigt hatte. Darüber hinaus stellt er im Corpus aristotelicum, im Inneren der einzelnen philosophischen Disziplinen, mehrere Gruppen von Traktaten fest, deren systematische Zusammenstellung er auf Aristoteles selbst zurückführt. So unterscheidet er in den naturphilosophischen Schriften auf Grund der Einleitung zur Meteorologie (I, 1. 338 a 20 – b 22) zwei Gruppen : die erste umfaßt die Physik in sieben Büchern (I-VI und VIII ; B. VII ist eine frühere Bearbeitung der Probleme des VIII. B., die von den Herausgebern hier eingeschaltet wurde), De caelo und De generatione et corruptione (sechs Bücher, die nach Aristoteles zusammengehören) und die drei ersten Bücher der Meteorologie ; die zweite Gruppe umfaßt die zoologischen und psychologischen Traktate. Für die gegenwärtige Einführung kommt hauptsächlich die erste Gruppe in Betracht. Diese Traktate wurden von Aristoteles zu verschiedenen Zeiten ausgearbeitet. Wenn er sie trotzdem ohne Überarbeitung zusammenstellte, so wollte er vor allem die Einheit seiner Lehre betonen.

Da nun, was gerade die Physik betrifft, sichere historische Data uns fehlen, um die einzelnen zeitlichen Schichten zu unterscheiden, so will M. eine Darstellung der endgültigen Physik des Aristoteles geben. Als erfahrener Meister und Aristoteleskenner behandelt er dieses gewissermaßen heterogene Material mit großer Umsicht und verfehlt nicht, bei Einzelpunkten auf die Entwicklung des Aristoteles und auf seine Abhängigkeit Plato gegenüber hinzuweisen.

Nach Kap. 2, das den Zweck und die näheren Quellen dieser Darstellung umschreibt, zerfällt das Buch in zwei große Teile, die den Gegenstand (Kap. 3-5) und die Methode (Kap. 6-9) der aristotelischen Physik behandeln. In einem abschließenden Kap. wird die Eigenart der aristotelischen Physik klar umrissen, aus der auch ihr Gegenwartswert erhellt.

Rom, S. Anselmo. *J. P. Müller* O. S. B.

A. M. Jacquin O. P. : Histoire de L'Eglise. T. III : La Chrétienté. — Paris, Desclée de Brouwer. 1948.

Ein gewaltiger Band liegt vor uns, ein « Wälzer » von 1038 Seiten, umfassend die Zeit von Karl d. Gr. bis zum Wormser Konkordat, also gut drei Jahrhunderte. Die Methode P. Jacquins, des frühern Freiburger Kirchenhistorikers, ist bekannt : er teilt nicht, wie es sonst Brauch ist, die Geschichte des Mittelalters in 3 oder 4 große Abschnitte, sondern behandelt den Stoff in 40 auf einander folgende Kapitel. Die verschiedenen Gebiete des kirchlichen Lebens werden dargestellt, ausgenommen die kirchliche Kunst. Ausführlich spricht J. über Karl d. G. (Kapitel 1-8) und seinen Sohn Ludwig den Frommen (Kapitel 9-11). Vier Kapitel (18-21) beschäftigen sich mit Byzanz und der Trennung von Rom. Die Geschichte von Frankreich, England, Spanien wird mit einer Ausführlichkeit behandelt, die man leider in deutschen Lehrbüchern umsonst sucht. Interessant ist z. B., wie König Robert der Fromme geschildert wird, der trotz seiner Frömmigkeit in Gefahr steht, dem Kirchenbanne zu verfallen bzw. exkommuniziert wird.

J. will, wie es scheint, mehr ein Lesebuch als ein Lehrbuch schreiben ; diesen Zweck hat er gut erreicht : die Darstellung ist flüssig, die Ausführungen lesen sich leicht. Das Frühmittelalter ist bekanntlich, namentlich was das 10. und die erste Hälfte des 11. Jahrhunderts betrifft, eine schwere Prüfungszeit für das Papsttum und die Kirche. J. schildert auch die dunkeln Seiten ruhig und objektiv, ohne etwas zu verschweigen, aber auch ohne weitere Reflexionen. Einige Kontroversen (Päpstin Johanna, Ratramnus und sein Buch « De corpore et sanguine Domini », die Regel des hl. Augustinus) werden jeweils am Schlusse des betreffenden Kapitels ausführlicher besprochen.

Bei der reichhaltig angeführten Literatur vermisse ich das wichtige Werk von Georg Ostrogorsky, Geschichte des byzantinischen Staates, München 1941. Es wäre von Bedeutung zu sehen, wie ein Orthodoxer die Ostfragen auffaßt und darstellt. Während des Krieges war freilich das Werk dem Verfasser nicht zugänglich und das Manuskript Jacquins war bereits vor 1943 abgeschlossen. Einige ältere Werke hätten doch ohne Schaden übersehen werden können. Mehrere Register erschließen den reichen Inhalt des Buches, das, nebenbei bemerkt, ausgezeichnet gedruckt ist.

Wie wir vernehmen, liegt das Manuskript eines weitern Bandes, der die Erzählung bis zum Schluß des Großen Schismas weiterführt, druckfertig vor. Wir wünschen beiden Bänden den verdienten Erfolg.

Freiburg. *G. M. Löhr* O. P.

Inhaltsverzeichnis

Rev[mo] *Dom. Martino Grabmann* titulum posuit *M. A. van den Oudenrijn* O. P.

Protonotar Dr. Martin Grabmann. In Piam Memoriam. Von Dr. P. *Gallus M. Häfele* O. P. 3–4

Abhandlungen

1. Evolutionstheorie und katholische Weltanschauung. Von Dr. *Joseph Kälin*, Universitätsprofessor, Freiburg 5–16
2. Scholastische Kosmologie und Naturwissenschaft. Von Dr. P. *Beda Thum* O. S. B., Professor, S. Anselmo, Rom . . . 17–40
3. Die Universität als geistiger Organismus nach Heinrich von Langenstein. Von Dr. *Albert Lang*, Universitätsprofessor, Bonn 41–86
4. Die Schönheit Marias nach dem Mariale des Sel. Jakob von Voragine O. P., Erzbischof von Genua. Von Protonotar Dr. *Martin Grabmann*, Eichstätt 87–102
5. Martin Grabmann und seine Verdienste um die Thomasforschung. Von Dr. *Ludwig Ott*, Hochschulprofessor, Eichstätt 129–153
6. Theoretisches und praktisches Erkennen. Von Dr. P. *Matthias Thiel* O. S. B., Professor, S. Anselmo, Rom 154–179
7. Hugo von St. Viktor und die Kirchenväter. Von Dr. *Ludwig Ott* . . . . 180–208 ; 293–332
8. Quodlibeta Holmensia. Von Dr. *Friedrich Stegmüller*, Universitätsprofessor, Freiburg i. Br. 201–222
9. Die Potenz-Alkt-Lehre heute. Von Dr. P. *Joseph Endres* C. Ss. R., Professor, Geistingen-Sieg 257–280
10. Engel und Menschen bei der Meßfeier. Von Dr. *Hans Düllmann*, Zaitzkofen b. Eggmühl, N. B. . . . . 281–292 ; 386–411
12. Der aktive Anteil der Gläubigen an der Darbringung des eucharistischen Opfers. Dogmengeschichtliche Untersuchung frühmittelalterlicher Meßerklärungen. Von Dr. *Adolf Kolping*, Universitätsprofessor, Münster i. W. 369–380
13. Actus specificatur ab obiecto formali. Von Dr. P. *Clodoald Hubatka*, Professor, Stans 412–420
14. Sittlicher Lebenswandel und Glück eines Menschen. Von Dr. P. *M. Thiel* O. S. B. 421–438

15. Das Grundproblem der spekulativen Theologie. Von Dr. P. *Georg Pfaffenwimmer* C. Ss. R., Professor, Redemptoristenkolleg, Mautern, Stmk. 439–446

Literarische Besprechungen

Blanke F.: Bruder Klaus von Flüe (P. Mag. *Gabriel M. Löhr* O. P., Univ.-Prof., Freiburg) 126

Bocheński I. M. O. P.: La logique de Théophraste (*B. Thum* O. S. B.) 107

— — Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie (Dr. P. *Paul Wyser* O. P., Univ.-Prof., Freiburg) 467

Brugger W. S. J.: Philosophisches Wörterbuch (*P. Wyser* O. P.) . . 467

Chambat L. O. S. B.: Les Missions des Personnes de la Sainte Trinité selon S. Thomas d'Aquin (P. Lect. *Heinrich Stirnimann* O. P., Angelicum, Rom [Zum Wesen der göttlichen Sendungen]) . 333

De Ghellinck J. S. J.: Patristique et Moyen Age (Dr. P. *Coelestin Zimara* S. M. B., Professor, Schöneck-Beckenried) 119

Fowler G. B.: Intellectual Interests of Engelbert of Admont (Dr. P. *Johannes Müller* O. S. B., Professor S. Anselmo, Rom) . . 122

Fries H.: Die Religionsphilosophie Newmans (Dr. *A. Hufnagel*, Pfarrer, Rottenburg a. N.) 353

Galtier P. S. J.: Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères Grecs (*H. Stirnimann* O. P.) 115

Hocedez E. S. J.: Histoire de la théologie au XIXe siècle. T. III (P. *M. Humbert Vicaire* O. P., Prof. à l'Université, Fribourg) 124

Höffner J.: Christentum und Menschenwürde (*N. P.*, Freiburg) . 362

Hoenen P. S. J.: La théorie du jugement d'après S. Thomas d'Aquin (*A. Hufnagel*) 354

Jacquin A. M. O. P.: Histoire de l Eglise. Tom III (*G. M. Löhr* O. P.) 481

Jungmann J. A. S. J.: Missarum Sollemnia (Dr. P. *Notker M. Halmer* O. P., Luzern) 253

Juristische Fakultäten: Die Freiheit des Bürgers im Schweiz. Recht (Dr. P. *Arthur Fr. Utz* O. P., Univ.-Prof., Freiburg) 359

Köster H. M.: Die Magd des Herrn (*C. Zimara* S. M. B.) 462

Landgraf A. M.: Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik unter dem Gesichtspunkte der Schulenbildung (*J. P. Müller* O. S. B.) 472

Leclercq J.: Introduction à la sociologie (Dr. P. *Léon Thiry* O. S. B., Professor, S. Anselmo, Rom) 358

Manser G. M. O. P.: Das Wesen des Thomismus [3] (*A. F. Utz* O. P.) 351

Mansion A.: Introduction à la physique aristotélicienne [2] (*Johannes P. Müller* O. S. B.) 480

Meyer H.: Geschichte der abendländischen Weltanschauung (P. Mag. *M.-St. Morard* O. P., Professor, Freiburg) 473

Merl O. O. C. D.: Theologia Salmanticensis. Untersuchung über Entstehung, Lehrrichtung und Quellen des theologischen Kurses der spanischen Karmeliten (P. Mag. *Thomas Deman* O. P., Professeur à l'Université, Fribourg) 342
Nautin P.: Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Eglise pour la resurrection de la chair (*C. Zimara* S. M. B.) 120
Péghaire J. C. S. Sp.: Regards sur le connaître (*J. P. Müller* O. S. B.) 352
Pétrin J. O. M. I.: Connaissance speculative et connaissance pratique (*L. Thiry* O. S. B.) 356
Schmaus M.: Katholische Dogmatik (Dr. P. *Adolf Hoffmann* O. P., Univ.-Prof., Freiburg) 460
Seiler J.: Philosophie der unbelebten Natur (Dr. P. *M. Norbert Luyten* O. P., Univ.-Prof., Freiburg [Naturwissenschaft und Naturphilosophie]) 240
Sepinski A. O. F. M.: La psychologie du Christ chez S. Bonaventure (P. *A. Le Carou* O. F. M., Petit Rome, Fribourg) 115
Thibaut R. S. J.: Le sens de l'Homme-Dieu (P. *Augustin Scherzer* O. P., Angelicum, Rom) 111
Thomas Aq.: Indices in integros tomos IV-XV editionis Leoninae (*P. Wyser* O. P. [Der Indexband der Editio Leonina]) . . . 223
— — Summa Theologiae editionis Ottaviensis (*J. P. Müller* O. P.) 447
— — Opuscula omnia necnon opera minora. Tom I: Opuscula philosophica (Dr. P. *I. Th. Eschmann* O. P., Toronto) 450
— — Somme Theologique: La prudence (*A. F. Utz* O. P.) . . . 365
Tyrell F. M.: The Role of Assent in Judgment (*A. Hufnagel*) . 355
Van Steenberghen F.: Epistemologie [3] (*A. Hufnagel*) 103
Veuthey L. O. F. M. C.: La connaissance humaine (*A. Hufnagel*) . 104
Walz A. O. P.: Compendium historiae Ordinis Praedicatorum [2] (*G. M. Löhr* O. P.) 126
Weber L.: Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Großen (*L. Thiry* O. S. B.) 367
Willam F. M.: Die Geschichte und Gebetsschule des Rosenkranzes (*G. M. Löhr* O. P.) 127
Ziegler L.: Menschwerdung (*A. F. Utz* O. P.) 110

Inhaltsverzeichnis zum 27. Band (Jahrgang 63 des Jahrbuches für Philosophie und spekulative Theologie) 482

Thomistische Literaturschau

I. Philosophie 1*–16*; 17*–28*
(Fortsetzung folgt im Jahrg. 1950).

Superiorum permissu.
De licentia Ordinarii.

Thomistische Literaturschau [1]

I. Philosophie [2]

A. Allgemeine Darstellungen ; Sammelwerke

Brauer Th. — [*Allgemeines.*] — Thomistic Principles in a Catholic School. — St. Louis (Mo.), Herder. 1943. x-321 pp. *1*

Breitenstein D. — Weisheit und Wissenschaft (zu J. Lenz : Vorschule der Weisheit. Eine Einleitung in eine wissenschaftliche Lebensphilosophie. Würzburg 1941). — PhJb 55 (1942) 334-364. *2*

Brennan R. E. O. P. — Essays in Thomism. — New York, Sheed-Ward. 1943. *3*

Bruckmann W. D. — Keystones and Theories of Philosophy. — New York, Benziger. 1946. 230 pp. *4*

De Raeymaeker L. — Le climat doctrinal et la philosophie. — RPhilLouv 46 (1948) 448-462. *5*

Duffy J. C. Ss. R. — A Philosophy of Poetry : Based on Thomistic Principles. — Washington, Catholic University. 1945. 258 pp. *6*

Gilson E. — Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin [5]. — Paris, Vrin. 1945. 552 pp. *7*

Grabmann M. — Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin in ihren Grundgedanken dargestellt (Görres-Bibliothek 12). — Nürnberg, Glock-Lutz. 1946. 51 SS. *8*

Guziekowski M. — A Public Opinion and Thomistic Principles. — NewSchol 19 (1945) 136-160. *9*

Hayes M. D. — Various Group Mind Theories Viewed in the Light of Thomistic Principles (Diss.). — Washington, Catholic University. 1942. *10*

Le Clair St. I. — Utopias an the Philosophy of St. Thomas Aquinas (Diss.) — Washington, Catholic University. 1941. *11*

Manser G. M. O. P. — Das Wesen des Thomismus [3] (Thomistische Studien V). — Freiburg i. S., Paulusverlag. 1949. xxiv-728 SS. *12*

Manser G. M. O. P. — La Esencia del Tomismo. Trad. castellana par *V. G. Yebra.* — Madrid, Consejo Sup. de Investig. Cient. 1947. 812 pp. *13*

[1] In der « Thomistischen Literaturschau » finden in erster Linie alle im *thomistischen* Sinne geschriebenen Veröffentlichungen Berücksichtigung ; aber auch jene *nicht-thomistischen* Publikationen, die auf den hl. Thomas oder auf seine und seiner Schule Lehre bzw. Geschichte Bezug haben, werden aufgenommen.
[2] Abgeschlossen Ende Juli 1949.

Maritain J. — Coopération philosophique et justice intellectuelle. — RThom 46 (1946) 434-456. *14*

Maritain J. — Raison et raisons. — Paris, Librairie Universelle de France. 1948. *15*

Maritain J. — La Philosophie Bergsonienne [3]. — Paris, Téqui. 1948. *16*

Meyer H. — The Philosophy of St. Thomas Aquinas. — St. Louis, Herder. 1944. VIII-581 pp. *17*

Phelan G. B. — Some Illustrations of St. Thomas' Development of the Wisdom of St. Augustine [2]. — Chicago, The Argus Press. 1946. 272 pp. *18*

Platzeck E. W. O. F. M. — El pensar armónico como problema de la filosofía cristiana. — Madrid, Verdad y Vita. 1945. 190 pp. *19*

Robles O. — The Main Problems of Philosophy. — Milwaukee, Bruce. 1946. 210 pp. *20*

Thiel M. O. S. B. — Der Einzelmensch und seine Philosophie. — DivThom (Fr) 2 (1944) 385-412. *21*

Thiel M. O. S. B. — Über die Aufteilung der christlichen Philosophie nach verschiedenen Ordensidealen. — DivThom(Fr) 23 (1945) 345-378. *22*

Thiel M. O. S. B. — Moderne Hemmnisse des Philosophierens. — DivThom (Fr) 26 (1948) 271-290. *23*

Gilson E. — [*Christl. Philosophie.*] — Le Christianisme et la tradition philosophique. — RScPhTh 30 (1941-42) 249-266. *24*

Pastuszka J. — La Philosophie chrétienne et les courants philosophiques contemporains. — Roczniki Filozoficzne 1 (1948) 1-41. *25*

Boyer C. S. J. — [*Existenzialphilosophie*]. — San Augustin y el existencialismo. — Sap 2 (1947) 149-152. *26*

Derisi O. N. — Tomismo y existencialismo. — Sap 2 (1947) 197-203. *27*

Fabro C. — L'esistenzialismo. — Acta 8 (1941-42) 154-191. *28*

Fabro C. — Esistenzialismo e realismo. — Acta 9 (1942-43) 242-263. *29*

Fabro C. — Introduzione all'esistenzialismo. — Milano, Vita e Pensiero. 1943. 195 pp. *30*

Gilson E. — El tomismo y las filosofías existenciales. — Sap 2 (1947) 106-117. *31*

Kuiper V. M. O. P. — Aspectos del existencialismo. — RevFil 3 (1944) 357-384. *32*

Kuiper V. M. O. P. — Aspetti dell'esistenzialismo. — Acta 9 (1942-43) 99-123. *33*

Ortégat P. S. J. — Intuition et Religion. Le problème existentialiste. — Louvain, Inst. Sup. de Philosophie. 1947. 248 pp. *34*

Pelloux L. — L'esistenzialismo. Saggi e studi. — Milano, Vita e Pensiero. 1943. 227 pp. *35*

Phelan G. B. — The Existencialism of St. Thomas. — Procedings of the American Cath. Phil. Association 21 (1941) 25-40. *36*

Troisfontaines R. — Existentialisme et pensée chrétienne. — Louvain, Nauwelaerts. 1948. *37*

Van Riet G. — Philosophie et Existence. — RPhilLouv 46 (1948) 352-376. *38*

Gredt J. O. S. B. — [*Handbücher.*] — Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae [8]. 2 vol. — Barcelona, Herder. 1946. *39*

Derisi O. N. — Filosofía moderna y filosofía tomista. 2 vol. — Guadalupe, Cursos de Cultura Católica. 1945. *40*

Grenier H. — Cursus Philosophiae [2]. 3 vol. — Quebec, Séminaire. 1944. *41*

Philips R. P. — Modern Thomistic Philosophy. 2 vol. — Westminster (Maryland), Newman Bookshop. 1946. *42*

Randall J. H. - Buchler J. - Shirk E. — Readings in Philosophy. — New York, Barnes and Noble. 1946. VIII-389. *43*

Acta. — [*Sammelwerke.*] — Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae.

Vol. VIII	(1941-42) :	Romae, Apud Sedem Acad. S. Thomae. 1943. 370 pp.
Vol. IX	(1942-43) :	ibid. 1944. 308 pp.
Vol. X	(1944) :	ibid. 1945. 308 pp.
Vol. XI	(1945) :	Romae, « Studium ». 1945. 248 pp.
Vol. XII	(1946) :	Taurini-Romae, Marietti. 1946. 180 pp.

Runes D. — The Dictionary of Philosophy. — New York, Philosophical Library. 1942. 343 pp. *44*

B. Logik und Wissenschaftslehre.

Horvath A. M. O. P. — [*Allgemeines.*] — Tratatus Philosophici Aristotelico-Thomistici. Vol. I : Quaestiones ad Logicam et ad cognitionem humanam referibiles. — Budapestini, Soc. S. Stephani. 1949. 380 pp. *45*

Elorduy E. S. J. — [*Begriff*]. — El concepto objectivo en Suárez. — Pens 4 (1948) 335*-423*. *46*

Bennett O. O. M. C. — [*Beweis.*] — The Nature of Demonstrative Proof according to the Principles of Aristotle and St. Thomas Aquinas (Diss.). — Washington, Catholic University. 1943. *47*

Simon Y. - Menger K. — Aristotelian Demonstration and Postulational Method. — MSchool 25 (1948) 183-192. *48*

Grégoire F. — *Condition,* conditionné, inconditionné. — RPhilLouv 46 (1948) 5-41. *49*

Pinto M. A. O. P. — [*Ens rationis.*] — El ser de razón. — Sap 1 (1946) 58-68. *50*

Thiel M. O. S. B. — Das menschliche Leben unter dem Einflusse reiner Gedankendinge. — DivThom(Fr) 23 (1945) 248-271. *51*

Yela Utrilla J. F. — El ente de razón en Suaréz. — Pens 4 (1948) 271*-303*. *52*

Smith R. F. S. C. — [*Freie Künste.*] — The Liberal Arts. — Laval 2 II (1946) 79-88. *53*

Tumarkin A. — Die Kunsttheorie von Aristoteles im Rahmen seiner Philosophie. — Museum Helveticum 2 (1945) 108-122. *54*

Voggensperger R. — Der Begriff der *Geschichte* als Wissenschaft im Lichte Aristotelisch-Thomistischer Prinzipien. — Freiburg, Paulusverlag. 1948. 130 SS. *55*

Simard E. — L'*hypothèse*. — Laval 3 (1947) 89-120. *56*

Simard E. — La « solertia » et la découverte des hypothèses. — Laval 2 I (1946) 220-225. *57*

Vallaro P. S. O. P. — [*Ideen.*] — La dottrina tomistica sulle idee e sulla loro origine. — Angel 22 (1945) 116-149. *58*

Guérard des Lauriers M. L. O. P. — L'*induction*. — RScPhTh 30 (1941-42) 5-27. *59*

Belgodere F. J. A. — [*Logik.*] — Retorno a la Lógica Clasica. — Mexico D. F., Edit. Ius. 1947. 380 pp. *60*

Greenwood Th. — The Unity of Logic. — Thom 8 (1945) 457-470. *61*

Greenwood Th. — The Metaphysical Ground of Logical Operations. — NewSchol 16 (1942) 150-166. *62*

Hoenen P. S. J. — Recherches de logique formelle (Analecta Gregoriana, 43). — Roma, Univ. Gregoriana. 1947. 388 pp. *63*

Lewis Ch. J. — Logical Positivism and Metaphysics. — NewSchol 16 (1942) 242-256. *64*

Pró D. F. — La concepción de la Lógica en Aristoteles, Santo Tomás y Hegel. — Phil 2 (1945) 229-263 ; 3 (1946) 71-78, 275-290. *65*

Ritschie A. D. — A Defense of Aristotle's Logic. — Mind 55 (1946) 256-262. *66*

Darbellay J. — [*Poetische Erkenntnis.*] — Le poète et la connaissance poétique. — Saint-Maurice, Oeuvre de St-Augustin. 1945. 292 pp. *67*

Pétrin J. O. M. I. — [*Spekulative und praktische Erkenntnis.*] — Connaisance spéculative et connaissance pratique. Fondements de leur distinction. — Ottawa, Scolasticat S. Joseph. 1948. 186 pp. *68*

Pichette H. — Considérations sur quelques principes fondamentaux de la doctrine du spéculatif et du pratique. — Laval 1 I (1945) 71-102. *69*

Grabmann M. — [*Sprachlogik.*] — El desarrollo histórico de la filosofía y lógica medioevales del lenguaje (Synopsis). — Sap 3 (1948) 11-22. *70*

Bochenski I. M. O. P. — On the Categorial *Syllogism*. — DomStud 1 (1948) 35-57. *71*

Hoenen P. S. J. — La structure du système des syllogismes classiques. — Greg 28 (1947) 7-54. *72*

Selvaggi F. S. J. — Dalla Filosofia alla *Tecnica*. La logica del potenziamento (AnalGreg 44). — Roma, Univ. Gregoriana. 1947. xii-269 pp. *73*

Hoenen P. S. J. — [*Urteil.*] — La théorie du jugement d'après S. Thomas d'Aquin (AnalGreg 39). — Roma, Univ. Gregoriana. 1946. viii-352 pp. *74*

Llorente J. T. — La necesidad de los juicios ideales. — Madrid, Aguado. 1940. 189 pp. *75*

Mansion S. — Le jugement d'existence chez Aristote. — Louvain, Institut Sup. de Philosophie. 1946. xiii-311 pp. *76*

Van Riet G. — La doctrine thomiste du jugement. — RPhilLouv 46 (1948) 97-108. *77*

Tyrell F. M. — The Role of Assent in Judgment. A Thomistic Study. — Washington, Catholic University. 1946. XIII-184 pp. *78*

Philippe D. O. P. — [*Weisheit.*] — La sagesse selon Aristote. — NovVet 20 (1945) 325-374. *79*

Adamczyk St. — [*Wissenschaftslehre.*] — Objet formel dans epistémologie thomiste. — Roczniki Filozoficzne 1 (1948) 98-122. *80*

Creaven J. A. S. M. A. — Personalism, Thomism, Epistemology. — Thom 8 (1945) 1-26. *81*

Pastor J. R. — Introducción a la epistemología de Aristóteles. — Phil 3 (1946) 427-442. *82*

Van Steenberghen F. — Problèmes épistémologiques fondamentaux. — RPhilLouv 44 (1946) 473-496. *83*

Vieyra A. G. O. P. — Ensayo sobre la disciplina y disciplina escolar. — Phil 4 (1947) 87-104. *84*

C. Kriteriologie.

Alejandro J. M. S. J. — Gnoseología de lo singular según Suárez. — Pens 4 (1948) 131-152. *85*

Alejandro J. M. S. J. — Gnoseología de lo universal en Suárez. — Pens 4 (1948) 425*-447.*. *86*

Anderi H. J. C. M. F. — De las clases del conocimiento en orden al ser según Cayetano en el proemio de su comentário al « De ente et essentia » de Santo Tomás. — Sap 3 (1948) 147-156. *87*

Bartolomei T. O. S. M. — La teoria della conoscenza come « inclusione » secondo il pensiero di B. Varisco. — DivThom(Pi) 46 (1943) 196-236. *88*

Brunner A. — Erkenntnistheorie. — Kolmar, Alsatia-Verlag. o. J. 451 SS. *89*

Browne M. O. P. — Verità logica e verità critica. — Acta 8 (1941-42) 77-91. *90*

Culterra S. — La exigencia critica y el realismo immediato a la luz del tomismo. — RevFil 6 (1947) 223-260. *91*

De Andrea S. O. P. — La critica tomistica della realtà. — Sap(Bol) 1 (1947) 205-225. *92*

De Coninck A. — L'unité de la connaissance [2]. — Louvain, Institut Sup. de Philosophie. 1947. 183 pp. *93*

De Craene A. R.S.C.J. — L'engagement à l'être. Essai sur la signification de la connaissance. — Bruges, Desclée De Brouwer. 1941. 129 pp. *94*

De Koninck Ch. — La dialectique de limites comme critique de la raison. — Laval 1 I (1945) 177-185. *95*

Finance, de, J. S. J. — Cogito Cartésien et réflexion thomiste (Archives de Philosophie XVI, 2). — Paris, Beauchesne. 1946. 185 pp. *96*

Grabmann M. — La conoscenza scientifica della verità sotto l'aspetto etico secondo S. Tommaso d'Aquino. — RivFilN 35 (1943) 139-152. *97*

Hislop I. O. P. — Introduction to St. Bonaventure's Theory of Knowledge. — DomStud 2 (1949) 46-55. *98*

Husser P. — La synthèse et le critère de convergence dans la perception médiate. — Couvent de Teterchen (Moselle). 1946. 61 pp. *99*

Isaak J. O. P. — Sur la connaissance de la vérité. — RScPhTh 32 (1948) 337-350. *100*

Kleinz J. B. — The Theory of Knowledge of Hugh of Saint Victor (Diss.). — Washington, Catholic University. 1944. xv-147 pp. *101*

Marie-De-Lourdes R. J. M. — Essai de commentaire critique sur l'« Enquiry Human Understanding » de David Hume. — Laval 2 I (1946) 9-58 ; 2 II (1946) 58-78. *102*

Martinez J. M. O. F. M. — Criteriología escotista. Doctrina textual del B. J. Duns Escoto. — Verdad y Vita 3 (1945) 651-681 ; 4 (1946) 63-86. *103*

Morandini F. S. J. — Realismo immediato e realismo critico. — Greg 27 (1946) 9-24. *104*

Péghaire J. C. S. Sp. — Regards sur le connaître (Philosophie et problèmes contemporains 8). — Montréal, Editions « Fides ». 1948. 480 pp. *105*

Petruzellis N. — I problemi dell'idealismo e il pensiero cristiano. — Acta 9 (1942-43) 25-52. *106*

Picard N. O. F. M. — De positione problematis cognitionis apud Duns Scotum ac de eius ratione obiectiva. — Anton 19 (1944) 283-309. *107*

Picard N. O. F. M. — Gnoseologia Bonaventuriana? — Anton 18 (1943) 217-244. *108*

Renard H. S. J. — The Problem of Knowledge in General. — MSchool 24 (1946) 1-11. *109*

Rousselot P. S. J. — L'intellectualisme de S. Thomas[3]. — Paris, Beauchesne. 1946. XLII-XVIII-261 pp. *110*

Tauzin S. O. P. — Bergson e Sao Tomaz o Conflicto entre a intuição e a intelligencia. — Rio de Janeiro, Desclée de Brouwer. 1946. *111*

Toccafondi E. T. O. P. — Il metodo della critica della conoscenza e la filosofia tomistica. — Angel 25 (1948) 88-109. *112*

Toccafondi E. T. O. P. — Valore noumenico dei concetti universali. — DoctCom 1 (1948) 78-88, 225-239. *113*

Vanni-Rovighi S. — Essere reale, essere ideale, valore. — RivFilN 36 (1944) 29-42. *114*

Van Riet G. — La critériologie de Msgr. Mercier. — RPhilLouv 44 (1946) 7-35. *115*

Veuthey L. O. F. M. Conv. — La connaissance humaine. Sa nature et sa valeur critique. — Romae, Off. Libri Catholici. 1948. 365 pp. *116*

Martinez Gomes L. — [*Epistemologie.*] — El platonismo epistemológico de Santo Tomas en un libro reciente. — Pens 1 (1945) 323-342. *117*

Miano V. S. J. — L'epistemologia tomista. — Sales 9 (1947) 360-385. *118*

Régis L. M. O. P. — St. Thomas and Epistemology. — Milwaukee, Marquette University. 1946. 95 pp. *119*

Van Steenberghen F. — Epistémologie[2]. — Louvain, Inst. Sup. de Philosophie. 1947. 272 pp. *120*

Van Riet G. — L'épistémologie thomiste. Recherches sur le problème de la connaissance dans l'école thomiste contemporaine (Leuvense Bibliotheek voor Philosophie). — Leuven, Nauwelaerts. 1946. 672 pp. *121*

Thiel M. O. S. B. — Wesen, Ursachen und Überwindung der *Vorurteile.* — DivThom(Fr) 26 (1948) 181-204. *122*

D. Naturphilosophie.

1. Allgemeine Naturphilosophie.

André H. — [*Allgemeines.*] — Die Um- und Neuorientierung unserer Anschauung vom Anorganen, vom Leben und vom Menschen. — NOrd 2 (1948) 145-171. *123*

Holländer A. — Vom Wesen der Natur. Einführung in die traditionelle Naturphilosophie. — Wien, Verlag Herold. 1948. 180 SS. *124*

Kokourek R. A. — An Introduction of the Philosophy of Nature. — St. Paul, North Central Pub. Co. 1948. IV-176 pp. *125*

Van der Bom etc. — Vraagstukken uit de Natuurphilosophie (Verslag van de zevende algemeene vergadering de Vereeniging voor Thomistische Wijsbegeerte). — Nijmegen, Dekker-Van de Vegt. 1940. 63 SS. *126*

Bucher Z. O. S. B. — [*Naturwissenschaft und Naturphilosophie.*] — Neubesinnung in der Naturphilosophie. — NOrd 1 (1947) 215-223. *127*

Christman H. M. O. P. — Natur im Aufbruch. — NOrd 1 (1946) 9-28. *128*

D'Amore B. O. P. — Il problema dei rapporti tra scienza e filosofia. — Sap(Bol) 1 (1948) 35-48. *129*

Fernandez-Alonso A. O. P. — Il problema delle relazioni fra le scienze e la filosofia. — Angel 23 (1946) 169-174. *130*

Maier A. — An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft. Studien zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts. — Essen, Verlagsanstalt. 1943. 384 SS. *131*

Mc Nicholl A. J. O. P. — Science and Philosophy. — Thom 8 (1945) 68-130. *132*

Mc Williams J. A. S. J. — Physics and Philosophy. A Study of St. Thomas' Commentary on the Physics of Aristotle. — Washington, Catholic University. 1945. 143 pp. *133*

Pavelka A. — Philosophie und Physik. Analyse des gegenseitigen Verhältnisses. — DivThom(Fr) 25 (1947) 124-146 ; 290-316. *134*

Salmon E. G. — Philosophy and Science. — NewSchol 16 (1942) 130-149. *135*

Smith V. E. — The Philosophical Frontiers of Physics (Diss.). — Washington D. C., Catholic University. 1947. XII-210 pp. *136*

Seiler J. — Philosophie der unbelebten Natur. Eine Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der Naturwissenschaft. — Olten, O. Walter. 1948. 509 SS. *137*

Swiezawski St. — Aux origines du conflit des sciences naturelles et de la philosophie scolastique (Roger Bacon et les maîtres Parisiens). — Roczniki Filozoficzne 1 (1948) 42-63. *138*

2. Spezielle Naturphilosophie

a) Cosmologie

Bartolomei T. O. S. M. — [*Allgemeines.*] — Le correzioni da farsi alla « fisica particolare » del tomismo conforme alle scoperte copernico-galileiane sull'eliocentrismo. —DivThom(Pi) 46 (1943) 342-374. *139*

Crenna M. — La teoria della relatività e la filosofia tradizionale. — Anton 23 (1948) 296-346. *140*

Saintonge F. S. J. — Summa Cosmologiae. Philosophia naturalis generalis. — Montréal, Impr. du Messager. 1941. 546 pp. *141*

Maier A. — La doctrine de Nicolas d'Oresme sur les « Configurationes intensionum ». — RScPhTh 32 (1948) 52-67. *142*

Mansion A. — Introduction à la Physique aristotélicienne [2]. — Louvain, Inst. Sup. de Philosophie. 1945. xvi-137 pp. *143*

Marias J. — San Anselmo y el insensato y otros estúdios de filosofía. — Madrid, Revista de Occidente. 1944. viii-272 pp. *144*

Mullahy B. C. S. C. — Subalternation and Mathematical Physics. — Laval 2 II (1946) 89-107. *145*

Bucher Z. O. S. B. — Die Innenwelt der *Atome.* Die Ergebnisse der Atomphysik naturphilosophisch bearbeitet. — Luzern, Stocker. 1946. 408 SS. *146*

Maier A. — Der *Funktionsbegriff* in der Physik des 14. Jahrhunderts. — DivThom(Fr) 24 (1946) 147-166. *147*

Stanghetti G. — [*Hylomorphismus.*] — Recenti critiche all'ilemorfismo. — Acta 8 (1941-42) 199-208. *148*

Lowyck E. W. P. — Substantiële verandering en Hylemorphisme. Een critische studie over de Neo-Scholastiek (Leuvense Bibliotheek voor Philosophie). — Leuven, Nauwelaerts. 1948. 186 SS. *149*

Degl'Innocenti H. O. P. — [*Individuation.*] — Animadversiones in Cajetani doctrinam de corporum individuatione. — DivThom(Pi) 51 (1948) 19-45. *150*

Slavin R. J. O. P. — The Philosophical Basis for Individual Differences according to Saint Thomas Aquinas (Diss.). — Washington, Catholic University. 1936. xi-166 pp. *151*

Maier A. — Das Problem des *Kontinuums* in der Philosophie des 13. und 14. Jahrhunderts. — Anton 20 (1945) 331-368. *152*

Goheen J. — [*Materie und Form.*] — The Problem of Matter and Form in the « De ente et essentia » of Thomas Aquinas. — Cambridge (Mass.), Harvard University. 1940. 137 pp. *153*

Gilson E. — Note sur les noms de matière chez Gilbert de la Porrée. — Revue Moyen Age latin 2 (1946) 173-176. *154*

Maier A. — Das Problem der quantitas materiae in der Scholastik. — Greg 27 (1946) 89-109. *155*

Marcotte N. S. M. — The Knowability of Matter « secundum se ». — Laval 1 I (1945) 103-118. *156*

Nardi B. — La dottrina d'Alberto Magno sull'« inchoatio formae ». — Rendiconti della R. Acad. naz. dei Lincei 12 (1936) 3-38. *157*

Masi R. — Nota sulla storia del principio d'inerzia. — RivFilN 40 (1948) 121-133. *158*

Fernandez M. G. O. P. — [*Mathematik.*] — El matematismo moderno a la luz de la filosofía tomista. — CiencTom 75 (1948) 192-229. *159*

Hoenen P. S. J. — De problemate exactitudinis geometricae. — Greg 19 (1938) 498-514 ; 20 (1939) 19-54 ; 24 (1943) 171-234. *160*

Pró D. F. — La filosofía matemática en Aristóteles y Hegel. — Phil 3 (1946) 443-462 ; 4 (1947) 45-68. *161*

Moreau L. J. — Le *transformisme* de S. Thomas. — Année Théol. 4 (1943) 43-56. *162*

Wolf Th. S. J. — Alteration, the Way to Generation and Corruption. — MSchool 23 (1946) 194-199. *163*

b) Biologie

Cantin St. — [*Allgemeines.*] — Les puissances et les opérations de l'âme végétative dans la psychologie d'Aristote. — Laval 2 II (1946) 25-35. *164*

Cantin St. — L'âme sensitive d'après le « De Anima » d'Aristote. — Laval 3 (1947) 149-176. *165*

Grégoire F. — Note sur la Philosophie de l'Organisme. — RPhilLouv 46 (1948) 275-334. *166*

Mitterer A. — Die Zeugung der Organismen, insbesondere des Menschen, nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart. — Wien, Herder. 1947. 240 SS. *167*

Mitterer A. — Elternschaft und Gattenschaft nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und der Gegenwart. — Wien, Herder. 1949. 160 SS. *168*

Perez G. — Finalità dell'organismo umano. — DoctCom 1 (1948) 89-107. *169*

Vignon P. — Science et métaphysique thomistes de la vie. Au souffle de l'Esprit créateur (Bibl. des Archives de philosophie). — Paris, Beauchesne. 1946. 202 pp. *170*

Boyer C. S. J. — [*Evolution.*] — Le corps du premier homme et l'évolution. — Acta 10 (1944) 230-254. *171*

Doran W. R. — Saint Thomas and the Evolution of Man. — TheolStud 1 (1940) 382-395. *172*

Kälin J. — Evolutionstheorie und kath. Weltanschauung. — DivThom(Fr) 27 (1949) 5-16. *173*

Otis L. E. — Causalité et évolution. — Laval 3 (1947) 134-138. *174*

Ruffini E. — La teoria dell'evoluzione secondo la scienza e la fede. — Roma, Orbis Catholicus. 1948. XI-239 pp. *175*

Ternus J. S. J. — Die Abstammungslehre heute. — Regensburg, Habbel. 1948. 96 SS. *176*

Ternes P. — La evolución y el origen del cuerpo humano. — RevEspT 7 (1947) 399-412. *177*

Nardi G. M. — Problemi d'*embriologia* umana antica e medioevale. — Firenze, Sansoni. 1938. 127 pp. *178*

c) Psychologie

Bond L. M. O. P. — [*Allgemeines.*] — The Effect of Bodily Temperament on Psychicl Characteristics. — Thom 10 (1947) 423-501 ; 11 (1948) 28-104. *179*

Brennan R. E. — Thomistic Psychology [2] — New York, Macmillan. 1946. 500 pp. *180*

Cantin St. — Précis de psychologie thomiste. — Québec, Université Laval. 1948. *181*

Esser G. S. V. D. — Psychologia. — Techny, Mission Press. 1945. xvi-499 pp. *182*

D'Izzalini L. O. F. M. Cap. — Il principio intellettivo della ragione umana nelle opere di S. Tommaso d'Aquino. Studio storico-speculativo (Anal Greg 31). — Roma, Universitas Gregoriana. xvi-184 pp. *183*

Fauville A. — La psychologie philosophique néo-thomiste. — RPhilLouv 46 (1948) 42-56. *184*

Lottin O. O. S. B. — Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles II. 2 vol. — Gembloux, Duculot. 1942-1948. *185*

Nuyens F. — L'évolution de la psychologie d'Aristote. — Louvain, Institut Sup. de Philosophie. 1948. xv-353 pp. *186*

Verbeke G. — L'évolution de la psychologie d'Aristote. — RPhilLouv 46 (1948) 335-351. *187*

Verbeke G. — Comment Aristote conçoit-il l'immatériel? — RPhilLouv 44 (1946) 205-236. *188*

Fausti G. — [*Abstraktion.*] — Teoria dell'astrazione. — Padova, Cedam. 1947. 191 pp. *189*

Hoenen P. S. J. — De tribus gradibus abstractionis. De sensibilibus propriis. — Greg 29 (1948) 295-303. *190*

Holloway M. R. S. J. — Abstraction from Matter in Human Cognition according to St. Thomas. — MSchool 23 (1946) 120-130. *191*

Christmann H. M. O. P. — [*Anthropologie.*] — Was ist der Mensch? — NOrd 1 (1947) 497-511. *192*

Fuentes Castellanos R. O. P. — Humanismo moderno y humanismo cristiano. — 3 (1948) 60-73. *193*

Hohmann F. O. F. M. — Bonaventura und das existenzielle Sein des Menschen. — Würzburg, Becker. 1935. xi-239 SS. *194*

Lain Entralgo P. — La antropología en la obra de Fray Luis de Granada. — Madrid, Consejo Sup. de Investig. Cient. 1946. 367 pp. *195*

La Pira G. — I problemi della persona umana. — Acta 8 (1941-42) 49-76. *196*

La Pira G. — Il valore della persona umana. — Milano, « Problemi Sociali » I. P. L. 1947. *197*

Urdanoz T. — Santo Tomás de Aquino y la personalidad humana. — CiencTom 66 (1944) 188-198. *198*

Weil E. — L'anthropologie d'Aristote. — RevMtMor 51 (1946) 7-36. *199*

Maritain J. — Umanesimo integrale. — Roma, « Studium ». 1946. 242 pp. *200*

Barbado M. O. P. — [*Erkenntnis.*] — El processo de la intellección según Santo Tomás. — CiencTom 72 (1947) 289-330. *201*

Bettoni E. O. F. M. — La dottrina bonaventuriana dell'illuminazione intellettuale. — RivFilN 36 (1944) 159-181. *202*

Chenu M. D. O. P. — Ratio superior et inferior. Un cas de philosophie chrétienne. — RScPhTh 29 (1940) 84-89. *203*

Marcotte J. N. — Materiality and Knowledge. — NewSchol 21 (1947) 349-370. *204*

Palmés F. M. — La percepción de la forma a la luz de la psicología aristotélico-tomista. — Pens 3 (1947) 147-171. *205*

Pérez Argos B. — La actividad cognoscitiva en los escolásticos del primer periodo posttomista (1275-1320). — Pens (1948) 167-202. *206*

Lonergan B. S. J. — The Concept of « *Verbum* » in the Writings of St. Thomas Aquinas. — TheolStud 7 (1946) 349-392 ; 8 (1947) 35-79. *207*

Bartolomei T. — [*Instinkt.*] — Natura, carattere e genesi dell'istinto. — DivThom(Pi) 51 (1948) 251-289. *208*

Curtin M. M. — The « *Intellectus agens* » in the « Summa » of Alexander of Hales. — FrancStudies 26 (1945) 418-433. *209*

Mattos, de, G. — L'intellect agent personnel dans les premiers écrits d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin. — RNéoscPhil 43 (1940) 145-161. *210*

Krapf E. — Tomás de Aquino y la *Psicopatología.* — Buenos Aires, Editorial « Index ». 1943. 43 pp. *211*

Alvarez de Linera A. — [*Leib und Seele.*] — Las relaciones entre el alma y el cuerpo en Descartes y Santo Tomás. — RevFil 6 (1947) 113-122. *212*

Loncke J. — De unione corpus inter et animam humanam iuxta S. Thomam. — CollBrug. *213*

Mc Kian J. D. — The Raison d'Etre of the Human Composite, according to St. Thomas Aquinas. — NewSchol 18 (1944) 42-75. *214*

Thompson W. R. F. R. S. — De Unity of the Organism. — MSchool 24 (1947) 125-157. *215*

Cantin St. — [*Seele.*] — L'âme et ses puissances selon Aristote. — Laval 2 I (1946) 184-205. *216*

Centi T. S. O. P. — Vicende di una prova definitiva della spiritualità dell' anima. — Sap(Bol) 1 (1948) 186-204. *217*

De Koninck Ch. — Introduction à l'étude de l'âme. — Laval 3 (1947) 9-65. *218*

Gilson E. — L'âme raisonnable chez Albert le Grand. — ArchHDoctr 14 (1943-45) 5-72. *219*

Gorman W. — Albertus Magnus on Aristotle's Second Definition of the Soul. — MedStud 2 (1940) 223-230. *220*

Babin E. — [*Sinneserkenntnis.*] — L'objet de l'intuition sensible selon Kant et l'objet de la physique mathématique. — Laval 1 II (1945) 168-176. *221*

Bartolomei T. O. S. M. — L'attenzione sensitiva. — DivThom(Pi) 47 (1944-46) 3-34. *222*

Bartolomei T. O. S. M. — Natura e forme del sentimento sensibile e spirituale. — DivThom(Pi) 47-49 (1944-46) 236-266. *223*

Boyer C. S. J. — Eclaircissements sur la sensation. Réponse à M. Carmelo Ottaviano. — Acta 8 (1941-42) 345-356. *224*

Grégoire F. — Note sur les termes « intuition » et « expérience ». — RPhil Louv 44 (1946) 401-415. *225*

Ledvina J. P. — A Philosophy and Psychology of Sensation According to St. Thomas Aquinas (Diss.). — Washington, Catholic University. 1941. *226*

Thonnard F. J. A. A. — El conocimiento sensible segun San Augustín y Santo Tomás de Aquino. — Sap 3 (1948) 111-127. *227*

Degl'Innocenti H. O. P. — De natura sensationis iuxta S. Thomam. — DoctCom 1 (1948) 374-409. *228*

Bremond A. — [*Unsterblichkeit.*] — Le syllogisme de l'Immortalité. — RPhilLouv 46 (1948) 161-176. *229*

Coccio A. — Il problema dell'immortalità dell'anima nella Summa Theologiae di S. Tommaso d'Aquino. — RivFilNeosc 38 (1946) 298-306. *230*

Endres J. C. Ss. R. — Die Unsterblichkeit der Menschenseele. — DivThom (Fr) 22 (1944) 75-84. *231*

Nardi B. — Individualità e immortalità nel averroismo e nel tomismo. — ArchFil 15 (1946) 109-121. *232*

Räber L. O. S. B. — Die Bestimmung des Menschen. Der philosophische Beweis seiner Unsterblichkeit im System von Thomas von Aquin und Othmar Spann. — DivThom(Fr) 22 (1944) 51-74. *233*

Brennan R. E. — [*Verstand.*] — The Intellectual Virtues according to the Philosophy of St. Thomas Aquinas (Diss.). — Washington, Catholic University. 1941. *234*

Cantin St. — L'intelligence selon Aristote. — Laval 4 (1948) 252-288. *235*

Nink K. S. J. — Der Strebecharakter des menschlichen Geistes. — PhJb 57 (1947) 362-380. *236*

Ball J. — [*Wille — Willensfreiheit.*] — Les développements de la doctrine de la liberté chez S. Augustin. — Année Théol. 7 (1946) 400-430. *237*

Renard H. S. J. — The Functions of Intellect and Will in the Act of Free Choice. — MSchool 24 (1947) 85-92. *238*

Choquette I. — Voluntas, Affectio and Potestas in the « Liber de voluntate » of St. Anselm. — MedStud 4 (1942) 61-81. *239*

Ciulla A. — Persona e libertà nell'esistenzialismo di N. Berdiaeff e nel pensiero classico-scolastico. — RivFilN 37 (1945) 162-188. *240*

Forest A. — Le réalisme de la volonté. — RThom 46 (1946) 457-476. *241*

Siwek P. — Le libre arbitre d'après Spinoza. — RPhilLouv 45 (1947) 339-354. *242*

Van Peteghem L. — De wil in de thomistische en de franciscaansche school. — Collationes Gandavenses 29 (1946) 76-91. *243*

E. Metaphysik.

1. Allgemeine Metaphysik : Ontologie.

Aristoteles. — [*Allgemeines.*] — Metafisica. Volgarizata e commentata da *R. Bonghi.* Introduzione da *M. F. Sciacca.* 3 vol. — Milano, Bocca. 1942-45. *244*

Boehner Ph. O. F. M. — The System of Metaphysics of Alexander of Hales. — FrancStudies 26 (1945) 366-414. *245*

Boyer Ch. S. J. — Le rôle de la connaissance de l'âme dans la constitution de la métaphysique. — DoctCom 1 (1948) 219-224. *246*

Buckley G. M. M. — The Nature and Unity of Metaphysics. — Washington, Catholic University. 1946. xv-261 pp. *247*

D'Amore B. O. P. — La struttura della metafisica classica. — Sap(Bol) 1 (1948) 340-353. *248*

Davila J. S. J. — Metaphysica generalis. — Mexico D. F., Buena Prensa. 1946. 304 pp. *249*

De Raeymaeker L. — Philosophie de l'être. Essai de synthèse métaphysique. — Louvain, Institut Supérieur de Philosophie. 1946. 394 pp. *250*

Diggs B. J. — Love and Being. An Investigation into the Metaphysics of St. Thomas Aquinas. — New York, Vanni. 1947. 180 pp. *251*

Fabro C. — Sull'oggetto della metafisica. — DivThom(Pi) 51 (1948) 152-154. *252*

Francella O. S. J. — Descenso lógico-metafísico del Ente trascendente al individuo. — Sap 2 (1947) 153-190. *253*

Finance, de, J. S. J. — Etre et agir dans la Philosophie de S. Thomas (Bibliothèque des ArchPh). — Paris, Beauchesne. 1945. VIII-371 pp. *254*

Gironella J. R. S. J. — La síntesis metafísica de Suárez. — Pens 4 (1948) 169*-213*. *255*

Harper Th. J. S. J. — The Metaphysics of the School. 3 vol. — New York, Smith. *256*

Hellin J. S. J. — Lineas fundamentales del sistema metafísico de Suárez. — Pens 4 (1948) 123*-168*. *257*

Iturrioz J. S. J. — Estudios sobre la Metafísica de Francisco Suárez S. J. (Estudios Onienses II, 1). — Madrid, « Fax ». 1949. 404 pp. *258*

Mahieu L. — Dominique de Flandre (XVe siècle). Sa Métaphysique (Bibl. Thomiste 24). — Paris, Vrin. 1942. 384 pp. *259*

Olgiati F. — Il concetto di metafisica. — RivFilN 37 (1945) 215-243. *260*

Padovani U. A. — La metafisica Aristotelico-Tomistica e il pensiero moderno. — Giornale di Metafisica 2 (1947) fasc. 4-5. *261*

Phelan G. B. — A Note on the Formal Object of Metaphysics. — NewSchol 18 (1944) 197-201. *262*

Robert J. D. O. P. — La métaphysique, science distincte de toute autre discipline, selon S. Thomas d'Aquin. — DivThom(Pi) 50 (1947) 206-222. *263*

Sciacca M. F. — La metafisica e i suoi problemi. — Giornale di Metafisica 2 (1947) fasc. 4-5. *264*

Vanni Rovighi S. — Elementi di Filosofia. Vol. II : Metafisica, p. 1, Ontologia. — Como, Cavalleri. 1942. 157 pp. *265*

Wick W. A. — Metaphysics and the New Logic. — Chicago, University of Chicago. 1942. XI-202 pp. *266*

Bianchi P. O. F. M. — [*Analogie.*] — Doctrina S. Bonaventurae de analogia universali. — Zara, Tip. Commerciale. 1940. V-122 pp. *267*

Bittremieux J. — Analogia entis de Deo et creatura. Doctrina Suarezii. — Spectrum (1944) 21-33. *268*

Bochenski J. M. O. P. — Introduction à une théorie de l'analogie. — Roczniki Filozoficzne 1 (1948) 64-82. *269*

Bochenski I. M. O. P. — On Analogy. — Thom 11 (1948) 424-447. *270*

Byles W. E. — The Analogy of Being. — NewSchol 16 (1942) 331-364. *271*

Farrer A. M. — The Extension of St. Thomas' Doctrine of Knowledge by Analogy to Modern Philosophical Problems. — The Downside Review 65 (1947) 21-33. *272*

Kreling P., Groot J. etc. — De analogie van het zijn. Verslag van de achste algemeene vergadering der Vereeniging voor Thomistische Wijsbegeerte. — Nijmegen, Dekker - Van de Vegt. 1942. *273*

Leblond J. M. — L'analogie de la vérité. Réflexions d'un philosophe sur une controverse philosophique. — RechScRel (1947) 129-141. *274*

Martinez Gómez L. S. J. — Lo existencial en la analogía de Suárez. — Pens 4 (1948) 215*-243*. *275*

Platzek E. O. F. M. — De conceptu analogiae respectu univocitatis. — Anton 23 (1948) 71-132. *276*

Klubertanz G. P. — [*Existenz.*] — Esse and Existere in S. Bonaventure. — MedStud 8 (1948) 169-188. *277*

Maritain J. — Court Traité de l'Existence et de l'Existant. — Paris, Hartmann. 1947. 237 pp. *278*

Maritain J. — L'existant. — RThom 47 (1947) 289-303. *279*

Pruche B. O. P. — Existentialisme et acte d'Être. — Grenoble-Paris, Arthaud. 1947. 117 pp. *280*

Vieyra A. G. O. P. — Ontología de la existencia. — Sap 2 (1947) 227-237, 344-353. *281*

Smith E. O. S. B. — [*Güte.*] — The Goodness of Being in Thomistic Philosophy and its Contemporary Significance. — Washington, Catholic University. 1947. 155 pp. *282*

Renard H. S. J. — [*Habitus.*] — The Habits in the System of St. Thomas. — Greg 29 (1948) 88-117. *283*

Valbuena J. O. P. — De significatione specialis praedicamenti « habitus » apud philosophum et Divum Thomam. — Angel 22 (1945) 172-177. *284*

Blanco G. — [*Passio.*] — El concepto de Pasión de Santo Tomás. — Sap 3 (1948) 128-146. *285*

Mongeau P. P. — Les divers sens du mot « passion ». — Laval 2 II (1946) 9-24. *286*

Collins J. — [*Schönheit.*] — Aristotle's Philosophy of Art and the Beautiful. — NewSchol 16 (1942) 257-284. *287*

Del Gaizo V. — Spunti tomistici per un'estetica moderna. — Humanitas (Brescia) 2 (1947) 373-386. *288*

Fearon J. O. P. — The Lure of Beauty. — Thom 8 (1945) 149-184. *289*

Meertens S. — Das Verhältnis des Schönen zum Guten in den Augustinischen Frühschriften. — Speyer, Pilger-Druckerei. 1940. 40 SS. *290*

Rey Altuna L. — Qué es lo bello? Introducción a la estécia de San Augustín. — Madrid, Consejo Sup. de Investig. Cient. 1945. 199 pp. *291*

Staudinger J. — Das Schöne als Weltanschauung im Lichte der platonisch-augustinischen Geisteshaltung. — Wien, Herder. 1943. 336 SS. *292*

Mc Mahon F. E. — [*Sein und Seinsprinzipien.*] — Being and Principles of Being. — NewSchol 17 (1943) 322-339. *293*

Balthasar N. J. — Mon moi dans l'Etre. — Louvain, Institut Sup. de Philosophie. 1946. XVI-288 pp. *294*

De Raeymaeker L. — Philosophie de l'être. Essai de synthèse métaphysique (Bibl. Philosophique de Louvain 1). — Louvain, Institut Sup. de Philosophie. 1947. 431 pp. *295*

De Raeymaeker L. — De zin van het woord Esse bij den H. Thomas van Aquino. — TijdPhil 8 (1946) 407-434. *296*

Finance, de, J. S. J. — Etre et subjectivité. — DoctCom 1 (1948) 240-258. *297*

Gilson E. — Notes sur le vocabulaire de l'Etre. — MedStud 8 (1946) 150-158. *298*

Klenk G. F. S. J. — Wort, Sein, Gott. — Ihre Beziehungen wortphilosophisch und neuscholastisch geschaut. — Rom, Univ. Gregoriana. 1942. 232 SS. *299*

Kwant R. O. E. S. A. — De gradibus entis. — Amstelodami, J. Paris. 1946. XIX-197 pp. *300*

Kwant R. O. E. S. A. — Il soggetto dell'essere. — DivThom(Pi) 51 (1948) 146-151. *301*

Nicolas J. H. O. P. — L'intuition de l'être et le premier principe. — RThom 47 (1947) 113-136. *302*

Picard N. O. F. M. — De synthesi a priori in elaborando conceptu entis. — Anton 18 (1943) 271-282. *303*

Scheu M. — The Categories of Being in Aristotle and St. Thomas. — Washington, Catholic University. 1944. XIII-109 pp. *304*

Slesser H. — Order and Disorder. A Study of Mediaeval Principles. — London, Hutchinson. 1945. 112 pp. *305*

Solana M. — Doctrina de Suarez sobre el primer principio metafísico. — Pens 4 (1948) 245*-275*. *306*

Tomatis J. — De habitu principiorum. — Romae, S. Anselmo. 1943. 137 pp. *307*

Trépanier E. — La connaissance des premiers principes : une interprétation. — Laval 4 (1948) 289-310. *308*

Verardo R. M. O. P. — Primato assoluto del principio di identità. — DivThom(Pi) 47 (1944-46) 69-95. *309*

Carpenter H. O. P. — A Note on the Fundamental Principle of Thomism. — DomStud 2 (1949) 30-37. *310*

Wolter A. B. O. F. M. — The *Transcendentals* and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus (Diss.). — Washington D. C., Catholic University. 1946. xvi-204 pp. *311*

Barth T. O. F. M. — [*Univocatio.*] — De argumentis et univocationis entis natura apud Joannem Duns Scotum. — CollFranc 14 (1944) 5-56. *312*

Shircel C. L. O. F. M. — The Univocity of the Concept of Being in the Philosophy of John Duns Scotus (Diss.). — Washington, Catholic University. 1942. *313*

Balthasar v. H. U. — [*Wahrheit.*] — Wahrheit. Ein Versuch. I : Wahrheit der Welt. — Einsiedeln-Zürich, Benziger. 1947. 312 SS. *314*

Boyer C. S. J. — L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin [3]. — Paris, Beauchesne. 1941. 310 pp. *315*

Brac Sp. G. — Il concetto di verità in S. Tommaso d'Aquino. — Verona, « La Scaligera ». 1942. 94 pp. *316*

Phelan G. B. — Verum sequitur esse rerum. — MedStud 1 (1939) 11-22. *317*

Fortsetzung folgt.

Thomistische Literaturschau

I. Philosophie [1]

2. Spezielle Metaphysik.

a) Das geschaffene Sein.

Ottaviano C. — [*Allgemeines.*] — Metafisica dell'essere parziale [2] — Padova, Cedam. 1947. XLII-625 pp. *318*

O'Grady D. C. — The Scope of Nature: Eight Tables. — NewSchol 22 (1948) 113-125. *319*

Babin E. — Nature de l'ἕξις opposée à la privation proprement dite selon Aristote. — Laval 2 I (1946) 210-219. *320*

Renard H. S. J. — The Philosophy of Being. — Milwaukee, Bruce. 1943. VIII-256 pp. *321*

Smith G. S. J. — Avicenna and the Possibles. — NewSchol 17 (1943) 340-357. *322*

Hellín J. — [*Akt und Potenz.*] — Sobre el acto y la potencia en Santo Tomás. — Pens 4 (1948) 206-222. *323*

Macias J. M. O. P. — Los grados del ser: el acto y potencia según Santo Tomás. — CiencTom 75 (1948) 148-154. *324*

Quiles I. — La teoria aristotelico-tomista del Acto y la Potencia. — Estudios (Buenos Aires) 73 (1945) 429-452; 74 (1946) 117-130; 75 (1947) 199-210. *325*

Rozwadowski A. S. J. — De duplici limitatione actus in doctrina S. Thomae. — Acta 8 (1941-42) 209-236. *326*

Hellín J. S. J. — [*Bewegung.*] — Sobre el movimiento absoluto y relativo. — RevEspT 8 (1948) 349-362. *327*

Masi R. — Il movimento assoluto e la posizione assoluta secondo il Suarez. La particolare teoria suareziana del movimento e della presenza nel luogo. — Lateranum, Ser. fil. 1, Roma 1947. *328*

Collins J. — [*Engel.*] — The Thomist Philosophy of the Angels. — Washington, Catholic University. 1947. XV-383 pp. *329*

Alonso M. S. J. — [*Kausalität.*] — Teoría sobre la causalidad instrumental en los profesores Dominicos de la Universidad Salmantina. — ArchT Gran 4 (1941) 23-41. *330*

Carosi P. — La serie infinita di cause efficienti subordinate. — DivThom(Pi) 46 (1943) 159-175. *331*

[1] Fortsetzung vom 3. Heft.

Johann R. O. S. J. — A Comment on Secundary Causality. — MSchool 25 (1947) 19-25. *332*

Hollencamp Ch. — Causa causarum. — Laval 4 (1948) 77-109, 311-330. *333*

Mc Williams J. A. S. J. — « Cause » in Science and in Philosophy. — MSchool 25 (1947) 11-18. *334*

Munoz P. S. J. — Causalidad filosófica y determinismo científico. — Greg 27 (1946) 384-416. *335*

Isaye G. S. J. — [*Maß.*] — La théorie de la mesure et l'existence d'un maximum selon S. Thomas (ArchPhil XVI 1). — Paris, Beauchesne. 1940. 136 pp. *336*

Creaveny J. A. — [*Person.*] — Person and Individual. — NewSchol 17 (1943) 231-250. *337*

Degl'Innocenti U. O. P. — San Tommaso e la nozione di persona. — Sal 1 (1939) 437-441. *338*

Del Vescovo M. — Un saggio sulla filosofia della personalità. — Perugia, Tip. « Guglielmo Dominici ». 1947. 167 pp. *339*

Fraile G. O. P. — El constitutivo formal de la persona humana según Capreolo. — CiencTom 67 (1944) 129-199. *340*

Hubatka C. O. F. M. Cap. — Wesen und Würde der Person. — DivThom (Fr) 23 (1945) 272-286. *341*

Muniz F. O. P. — El constitutivo formal de la persona creada en la tradición tomista. — CiencTom 68 (1945) 5-89 ; 70 (1946) 201-293. *342*

Kossel C. G. S. J. — [*Relation.*] — St. Thomas's Theory of the Causes of Relation. — MSchool 25 (1948) 151-171. *343*

Kossel C. G. S. J. — Principles of St. Thomas's Distinction Between the Esse and Ratio of Relation. — MSchool 24 (1946) 19-36 ; 24 (1947) 93-108. *344*

De Ghellinck J. S. J. — [*Substanz.*] — Essentia et substantia. — Bulletin du Cange, Arch. Latinitatis MA 17 (1948) 129-133. *345*

Demos R. — La sustancia según Aristóteles. — Phil 3 (1946) 535-548. *346*

Nicolas J. H. O. P. — Essence et substance. — RThom 47 (1947) 517-523. *347*

Markus R. — Substance, Cause and Cognition in Thomist Thought. — NewSchol 21 (1947) 438-448. *348*

Degl'Innocenti U. O. P. — [*Suppositum.*] — « Licet ipsum esse non sit de ratione suppositi » (Quodl. II, 2). — Sal 3 (1941) 42-49. *349*

Hellín J. S. J. — [*Tätigkeit.*] — Sobre el tránsito de la potencia activa al acto según Suárez. — Razón y Fe 138 (1948) 353-408. *350*

Little A. S. J. — A metaphysical argument against the possibility of immediate action from a distance. — Greg 27 (1946) 567-583. *351*

Miller M. Th. — The Problem of Action in the Commentary of St. Thomas Aquinas on the Physics of Aristotle. — MSchool 23 (1946) 135-167, 200-226. *352*

Mullen M. D. — Essence and Operation in Thomistic and in Modern Philosophy (Diss.). — Washington, Catholic University. 1941. *353*

Roig-Gironella J. S. J. — La Filosofía de la Acción. — Madrid, Consejo Sup. de Invest. Cient. 326 pp. *354*

Duquesne M. — [*Teilhabe.*] — A propos de la participation dans la philosophie de S. Thomas. — Mélanges Science religieuse 2 (1945) 161-179. *355*

Cooke B. J. S. J. — [*Veränderlichkeit.*] — The Mutability - Immutability Principle in St. Augustine's Metaphysics. — MSchool 23 (1946) 175-193 ; 24 (1946) 37-49. *356*

Kane W. H. O. P. — The First Principles of Changeable Being. — Thom 8 (1945) 1-26. *357*

Lalor J. O. F. M. — Notes on the Limit of a Variable. — Laval 1 I (1945) 129-149. *358*

Feigl M. — [*Wesen und Sein.*] — Der Begriff des Wesens und die Verschiedenheit von Wesen und Sein nach « De ente et essentia » des hl. Thomas von Aquin. — PhJb 55 (1942) 277-299. *359*

Grabmann M. — Thomae de Claxton O. P. (ca. 1400) Quaestiones de distinctione inter esse et essentiam reali atque de analogia entis. — Acta 8 (1941-42) 92-153. *360*

Maurer A. — Esse and Essentia in the Metaphysics of Siger of Brabant. — MedStud 8 (1946) 68-86. *361*

Paulus J. — Les disputes d'Henri de Gand et de Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence. — ArchHDoctr 13 (1940-42) 323-358. *362*

Suárez G. O. S. A. — El pensamiento de Egidio Romano en torno a la distinción de esencia y existencia. — CiencTom 75 (1948) 66-99, 230-272. *363*

Lavelle L. — [*Zeit.*] — Du temps et de l'éternité (Philosophie de l'Esprit). — Paris, Aubier. 1945. 447 pp. *364*

Moreau J. — Le temps selon Aristote. — RPhilLouv 46 (1946) 57-84, 245-274. *365*

Selvaggi F. S. J. — Assoluto e relativo nel tempo. — Greg 28 (1947) 337-356. *366*

Stegmüller Fr. — Meister Dietrich von Freiberg über die Zeit und das Sein. — ArchHDoctr 13 (1940-42) 153-222. *367*

b) Das ungeschaffene Sein (Theodizee) [1].

Beauchamp M. O. M. I. — [*Allgemeines.*] — Dieu en métaphysique d'après S. Thomas d'Aquin. — RevUnivOtt 12 (1942) 208*-239*. *368*

Derisi O. N. — La trascendencia del Ser Divino. — Sap(Plat) 1 (1946) 25-48. *369*

Donlan Th. C. O. P. — The Beauty of God. — Thom 10 (1947) 185-225. *370*

Esser G. S. V. D. — Theologia naturalis in usum scholarum. — Techny (Ill.), Mission Press. 1949. xvi-270 pp. *371*

[1] Zugleich « De Deo Uno ».

Finlaysom C. — Dios y la filosofia. — Medellín (Colombia), Universidad de Antioquia. 1945. *372*

Martínez del Campo R. S. J. — Theologia Naturalis (Cursus Phil. Collegii Maximi Yslet. S. J., VI). — Mexico, Buena Prensa. 1946. xxviii-436 pp. *373*

Maier A. — Diskussionen über das aktuell Unendliche in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts. — DivThom(Fr) 25 (1947) 147-166, 317-337. *374*

Smith G. S. J. — Before you Start Talking about God ... — MSchool 23 (1945) 24-43. *375*

Groblicki J. — [*Erkenntnis Gottes der Futura.*) — De scientia Dei futurorum contingentium secundum S. Thomam eiusque primos sequaces (Wydawnictwo Wydzliału Teologicznego U. J. Ser. I, n. 3). — Kraków, Universitas Jagellon. 1938. 146 pp. *376*

Bandera A. O. P. — Ciencia de Dios y objetos futuribles. — CiencTom 75 (1948) 273-292. *377*

Gómez Hellín L. S. J. — [*Freiheit Gottes.*] — La libertad divina según los primeros teólogos Jesuitas. — ArchTGran 6 (1943) 217-267. *378*

Ciappi L. O. P. — [*Gotteserkenntnis.*] — Valore del simbolo nella conoscenza di Dio. — Sap(Bol) 1 (1948) 49-61. *379*

Berraz M. A. — [*Gottesbeweise.*] — La primera prueba tomista de la existencia de Dios. — Sap(Plat) 2 (1947) 263-268. *380*

Bettoni E. O. F. M. — L'ascesa a Dio in Duns Scoto. — Milano, Vita e Pensiero. 1943. vii-122 pp. *381*

Bogliolo L. S. J. — Dall'esistenza dell'essere particolare all'esistenza dell' Assoluto, unica via di ascesa razionale a Dio. — Sal 9 (1947) 487-506. *382*

Breton V. M. — La triple voie de Saint Bonaventure. — Paris, Editions Franciscaines. 1942. 208 pp. *383*

Coccio A. — Vie vecchie e vie nuove per ascendere a Dio. — RivFilN 40 (1948) 227-248. *384*

Donovan M. A. M. A. — The Henological Argument for the Existence of God in the Works of St. Thomas Aquinas. — Notre Dame (Ind.), University. 1946. viii-146 pp. *385*

Giuliani S. O. P. — Perchè cinque le « vie » di S. Tommaso? — Sap(Bol) 1 (1948) 153-166. *386*

Gonzalez y Gonzalez E. — Las cinco vias de Santo Tomás de Aquino. — Huesca, Pérez. 1943. 144 pp. *387*

Jay E. G. — The Existence of God. A Commentary on St. Thomas's Five Ways. — New York, Macmillan. 1946. 70 pp. *388*

Muniz F. O. P. — La quarta via de Santo Tomás para demonstrar la existencia de Dios. Parte histórico-positiva. — RevFil 4 (1945) 49-103. *389*

Schwartz H. Th. — The Demonstration of God's Existence. — Thom 6 (1943) 19-48. *390*

Taylor A. E. — Does God Exist? — New York. Macmillan. 1947. 172 pp. *391*

Van Steenberghen F. — La physique moderne et l'existence de Dieu. — RPhilLouv 46 (1948) 376-389. *392*

Van Steenberghen F. — Le problème philosophique de l'existence de Dieu. — RPhilLouv 45 (1947) 5-20, 141-168, 301-313. *393*

Verbeke G. — La structure logique de la preuve du Premier Moteur chez Aristote. — RPhilLouv 46 (1948) 137-160. *394*

Hellín J. — [*Mitwirkung.*] — Santo Tomás y la cooperación immediata de Dios en la acciones de las criaturas. — Pens 2 (1946) 467-476. *395*

Greenstock D. L. — La moción de Dios en las causas segundas según Egidio Romano. — CiencTom 73 (1947) 63-104. *396*

Iglesias E. S. J. — De Deo in operatione naturae et voluntatis operante. — Mexico D. F., Buena Prensa. 1946. 406 pp. *397*

Iglesias E. S. J. — La antigua Escolástica y la teoría del concurço immediato. — Ciencia y Fe 2 (1945) 84-106. *398*

Martínez del Campo R. S. J. — Doctrina sancti Thomae de actu et potentia et de concursu. — Mexico, Buena Prensa. 1944. xii-235 pp. *399*

Paggiaro L. — *Ontologismo* tomistico. — RivRosm 41 (1947) 36-39. *400*

Spedalieri F. S. J. — De intrinseca argumenti S. Anselmi vi et natura. — Greg 29 (1948) 204-212. *401*

Alcorta J. I. — [*Schöpfung.*] — Problemática del tema de la creazión en Suárez. — Pens 4 (1948) 305*-333*. *402*

Courneen F. V. S. J. — Philo Judaeus had the Concept of Creation. — NewSchol 15 (1941) 46-58. *403*

Eslick L. J. — The Reality of Matter in Creation. — NewSchol 16 (1942) 46-58. *404*

Keleher J. F. — The Value of Creation. — Thom 8 (1945) 233-243. *405*

Negre P. S. J. — La immanencia trascendental de Dios en el cosmos. Explicación de Santo Tomás sobre la compatibilidad de Dios con la creación. — RevEspT 8 (1948) 551-564. *406*

Parente P. — La « Relatio quaedam » a cui S. Tommaso riduce la creazione. — Acta 9 (1942-43) 225-241. *407*

Roeser Th. P. — Emanation and Creation. The Doctrines of Plotinus and Augustine on the Radical Origin of the Universe. — NewSchol 19 (1945) 85-116. *408*

Santeler J. S. J. — Zur Lehre von der Schöpfung. — ZKathTh 69 (1947) 209-227. *409*

F. Ethik

1. Allgemeine Ethik

Derisi O. N. — [*Allgemeines.*] — El objeto formal de la voluntad y el origen del problema moral. — Strena Seminarii Maioris Metropolitani Platensis Rectori et Professori Raphael Trotta, 215-254. — La Plata 1947. *410*

Bonke E. O. F. M. — Doctrina nominalistica de fundamentis ordinis moralis apud Guilielmum de Ockham et Gabrielem Biel. — CollFranc 14 (1944) 57-83. *411*

Ferguson J. F. S. M. — The Philosophy of Equality in the Philosophy of St. Thomas Aquinas (Diss.) — Washington, Catholic University. 1942. *412*

Herrmann F. — La moralidad fundada en la naturaleza humana como base de renovación individual y social. — Strena Raphael Trotta, 271-290. — La Plata 1947. *413*

Kälin B. O. S. B. — Ethik. — Sarnen, Benediktinerkollegium. 1945. III-328 SS. *414*

Leclercq J. — Les grandes lignes de la philosophie morale (Bibliothèque philosophique de Louvain 4). — Louvain, Institut Supérieur de Philosophie. 1947. 456 pp. *415*

Maritain J. — Saint Thomas and the Problem of Evil. — Milwaukee, Marquette University. 1942. XIII-46 pp. *416*

Marquez G. S. J. — Filosofía Moral. 2 vol. — Madrid. 1943. 543; 463 pp. *417*

Moral I. G. S. J. — Philosophia moralis. — Santander, Sal Terrae. 1945. 631 pp. *418*

Parent A. M. — La connaissance du bien et du mal. — Laval 1 I (1945) 47-51. *419*

Sertillanges A. D. O. P. — La philosophie morale de S. Thomas d'Aquin [2]. — Paris, Aubier. 1942. 433 pp. *420*

Thiel M. O. S. B. — Selbstbehauptung und Selbstverleugnung. Eine philosophische Untersuchung. — DivThom(Fr) 24 (1946) 311-335. *421*

Thiel M. O. S. B. — Sinn des menschlichen Lebens und Sterbens. — DivThom(Fr) 26 (1948) 47-73. *422*

Toccafondi E. T. O. P. — Philosophia moralis generalis. — Roma, Angelicum. 1943. 309 pp. *423*

Udell M. G. O. P. — A Theory of Criticism of Fiction in Its Moral Aspects According to Thomistic Principles (Diss.). — Washington, Catholic University. 1941. *424*

Wolfe J. M. — Social and Moral Relevants of the Psychological and Philosophical Concepts of Personality and Individuality. — NewSchol 18 (1944) 334-375. *425*

Crève A. O. P. — De *epikeia* volgens Thomas von Aquino en Suarez. — Miscellanea Janssens 255-280. *426*

Maritain J. — [*Freiheit.*] — La dialectique immanente du premier acte de liberté. Notes de philosophie morale. — NovVet 20 (1945) 218-235. *427*

Mullaney Th U. O. P. — The Basis of the Suarezian Teaching on Human Freedom. — Thom 11 (1948) 1-17, 330-369, 448-502; 12 (1949) 48-94. *428*

Ambrosetti G. — [*Gesetz.*] — La filosofia delle leggi di Suarez. I. Il sistema. — Roma, Studium. 1948. XLI-175 pp. *429*

Beck A. — The Thomist Approach to Natural Law. — The Clergy Review 28 (1947) 73-91. *430*

Chroust A. H. — The Philosophy of Law from St. Augustin to St. Thomas Aquinas. — NewSchol 20 (1946) 26-71. *431*

Mulligan R. W. — A Note on Law. — NewSchol 20 (1946) 258-282. *432*

Romero A. E. — La concepción suareziana de la ley. — Sevilla, Editorial Catolica Española. 1944. 174 pp. *433*

Ullman W. — A Mediaeval Philosophy of Law. — Catholic Historical Rev. 31 (1945) 1-30. *434*

Ullmann W. — The Medieval Idea of Law as represented by Lucas de Penna. A Study in Fourtenth-Century Legal Scholarship. — London, Methuen. 1946. XXXIX-220 pp. *435*

Vergara A. Z. — La Filosofía de la ley según Domingo de Soto. — Mexico City, Editorial Ius. 1946. 173 pp. *436*

Selvaggi J. B. — [*Gewissen.*] — Introduçao a un estudo da cosciência moral en Santo Tomás de Aquino. — Verbum (Rio de Janeiro) 4 (1947) 23-51. *437*

Liertz R. — Der Gemeinsinn und das Gewissen bei Albert dem Großen. — PhJb 57 (1947) 381-387. *438*

Léonard J. S. J. — [*Glück.*] — Le bonheur chez Aristote. — Bruxelles, Palais de l'Académie. 1948. 224 pp. *439*

Thiel M. O. S. B. — Endziel, Glück und Ziel des Menschen. — DivThom(Fr) 25 (1947) 53-83. *440*

Clément L. — Le « *jus gentium* ». — RevUnivOtt 10 (1940) 100*-124* ; 177*-195*. *441*

Deman Th. O. P. — [*Person.*] — Sur l'usage de la notion de personne en philosophie morale. — Studia Philosophica 7 (1947) 41-86. *442*

Parente P. — L'egemonia dinamica della persona. — Acta 8 (1941-42) 192-198. *443*

Bender L. O. P. — [*Recht.*] — De afdwingbaarheid van het natuurrecht. — Miscellanea Janssens 339-352. *444*

Blanco G. P. — Nota sobre el derecho natural. — Strena Raphael Trotta, 257-269. — La Plata 1947. *445*

Charrière F. — Le droit naturel est-il un droit? — NovVet 20 (1945) 305-313. *446*

Darbellay J. — Le droit naturel et le droit positif de la société politique. — RThom 46 (1946) 540-574. *447*

Endres J. C. Ss. R. — Ethos und Recht. — NOrd 2 (1948) 40-52. *448*

Funk J. S. V. D. — De jure naturali transcendente jus positivum (Diss.). — Kaldenkirchen, Steyler Missionsbuchhandlung. 1947. 291 pp. *449*

Graneris G. — L'amoralità della legge giuridica di fronte alla dottrina di San Tommaso. — RivFilN 38 (1948) 1-25. *450*

Lachance L. O. P. — Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas [2]. — Montréal, Editions du Lévrier. 1948. 336 pp. *541*

Olgiati F. — Il concetto di giuridicità e San Tommaso d'Aquino. — Milano, Vita e Pensiero. 1943. XI-269 pp. *452*

Olgiati F. — Indagini e discussioni interno al concetto di giuridicità. — Milano, Vita e Pensiero. 1944. 67 pp. *453*

Noubel J. F. — Le réalisme de l'idée de droit naturel chez saint Thomas d'Aquin. — BullLittEcl 43 (1942) 134-150. *454*

Onclin W. — Le droit naturel selon les Romanistes des XIIe et XIIIe siècles. — Miscellanea Janssens 329-338. *455*

Ostiguy R. — De la nature du droit selon S. Thomas. — RevUnivOtt 17 (1947) 69*-112*. *456*

Ruiz-Jimenez J. — Derecho y vida humana. Reflexiones a la luz de Santo Tomás. — Madrid. 1944. 257 pp. *457*

Ruiz-Jimenez J. — Derecho y plenitud de la vida humana. — CiencTom 67 (1944) 52-85 ; 338-366. *458*

Urdânoz T. O. P. — Vitoria y el concepto de Derecho natural. — CiencTom 72 (1947) 229-288. *459*

Utz A. F. O. P. — Ausweg aus der Rechtsunsicherheit. — DivThom(Fr) 25 (1947) 167-176. *460*

Wagnon H. — Droit naturel et doctrine concordataire. — Miscellanea Janssens 353-380. *461*

Bender L. O. P. — [*Rechtsphilosophie.*] — Philosophia iuris. — Roma, Off. Libri Catholici. 1947. 233 pp. *462*

Di Carlo E. — La filosofia giuridica e politica di S. Tommaso d'Aquino. — Palermo, Palumbo. 1945. 175 pp. *463*

Kuppens M. — Les origines de la doctrine catholique du droit à la colonisation. — Miscellanea Janssens 405-448. *464*

Rommen H. — Variaciones sobre la filosofía jurídica y política de Francisco Suárez. — Pens 4 (1948) 493*-507*. *465*

Coerver R. F. — [*Tugend.*] — The Quality of Facility in the Moral Virtues. — Washington, Catholic University. 1946. 150 pp. *466*

Horat E. — Das Verhältnis von Charakter- und Verstandestugenden in der Ethik des hl. Thomas von Aquin (Diss.). — Ingenbohl, Theodosius-Buchdruckerei. 1946. 83 SS. *467*

Lottin O. O. S. B. — La connexion des vertus morales au dernier quart du XIIIe siècle. — RechThéolAM 15 (1948) 107-152. *468*

2. Spezielle Ethik.

Welty E. O. P. — [*Arbeit.*] — Vom Sinn und Wert der menschlichen Arbeit. Aus der Gedankenwelt des hl. Thomas von Aquin. — Heidelberg, Kerle. 1946. 124 SS. *469*

Alvarez de Linera A. — [*Demokratie.*] — La democracia en la doctrina de Suárez. — Pens 4 (1948) 509*-530*. *470*

Kuchnelt-Leddihn v. E. R. — A Critique of Democracy. — NewSchol 20 (1946) 193-238. *471*

Parsons W. S. J. — Democracy — Stalin and St. Thomas. — MSchool 23 (1946) 131-134. *472*

Urdânoz T. O. P. — Vitoria y la concepción democrática del Poder publico y del Estado. — CiencTom 73 (1947) 234-285. *473*

Urdânoz T. O. P. — El sentido cristiano de la Democracia y la doctrina escolástica del Poder público. — CiencTom 74 (1948) 240-293. *474*

Farner K. — [*Eigentum.*] — Christentum und Eigentum bis Thomas von Aquin. — Bern, Francke. 1947. 141 SS. *475*

Fereiro-Lopez A. — La naturaleza de la propriedad privada en las doctrinas de Suárez. — Pens 4 (1948) 449*-492*. *476*

Utz A. F. O. P. — Aushöhlung oder Dynamik des Eigentumsbegriffes? — DivThom(Fr) 25 (1947) 243-254. *477*

Utz A. F. O. P. — Der philosophische und juristische Eigentumsbegriff. — DivThom(Fr) 26 (1948) 99-107. *478*

Utz A. F. O. P. — Freiheit und Bindung des Eigentums. — Heidelberg, Kerle. 1949. 174 SS. *479*

Welty E. O. P. — Die Entscheidung in die Zukunft. Grundsätze und Hinweise zur Neuordnung im deutschen Lebensraum. — Köln, B. Pick. 1946. 432 SS. *480*

Zalba M. S. J. — El valor económico en los escolásticos. — EstEcl 18 (1944) 5-35, 145-163. *481*

Dufault L. O. M. I. — [*Erziehung.*] — The Aristotelian-Thomistic Concept of Education. — NewSchol 20 (1946) 239-257. *482*

Jaffee H. B. — Literature and the Formation of Character. — MSchool 24 (1947) 158-169. *483*

Leoncio da Silva C. S. J. — Il fine dell'educazione secondo i principi di S. Tommaso. — Sal 9 (1947) 207-239. *484*

Pró D. F. — La educación en Santo Tomás. — Phil 3 (1946) 127-131. *485*

Robledo I. G. S. J. — Doctrina de Suárez sobre el origen y sujeto de la autoridad civil. — Pens 4 (1948) 531*-582*. *486*

Hart Ch. A. — [*Frieden.*] — Metaphysics of Man's Nature and Peace. — NewSchol 21 (1947) 229-242. *487*

Harkenrieder E. — The Possibility of Peace. — NewSchol 19 (1945) 202-232. *488*

Lachance L. O. P. — Peace and the Family. — Thom 9 (1946) 129-171. *489*

Philippe M. D. O. P. — [*Freundschaft.*] — La nature de l'amitié selon Aristote. — NovVet 22 (1947) 338-365. *490*

Defourny M. — [*Geld.*] — Les théories monétaires de S. Thomas. — Annales de Droit et de Sciences politiques 6 (1937-38) 1-32. *491*

Del Vecchio G. — [*Gerechtigkeit.*] — La Giustizia. — Roma, « Studium ». 1946. 250 pp. *492*

Ferres W. — The Act of Social Justice in the Philosophy of St. Thomas Aquinas and in the Encyclicals of Pope Pius XI (Diss.). — Washington, Catholic University. 1942. *493*

Héring H. M. O. P. — Charité d'hier, justice d'aujourd'hui? — Miscellanea Janssens 309-328. *494*

Martinez M. L. — Distributive Justice according to St. Thomas. — MSchool 24 (1947) 208-223. *495*

Urdánoz T. O. P. — La justicia legal y el nuevo orden social. — CiencTom 67 (1944) 200-233. *496*

Della Penta C. — [*Hoffnung.*] — The Social Value of Hope in Modern Social Thought and Thomas Aquinas (Diss.). — Washington, Catholic University. 1942. *497*

Guerrero E. S. J. — [*Krieg.*] — La verdadera doctrina de Suárez sobre el derecho de guerra. — Pens 4 (1948) 583-602. *498*

Lamadrid, de, R. S. S. J. — Luis de Molina S. J. — De bello. Comentario a la II-II q. 40. — ArchTGran 2 (1939) 155-232. *499*

Grabmann M. — [*Kultur.*] — La filosofía de la cultura de Santo Tomás de Aquino. Trad. O. Derisi. — Buenos Aires, Guadalupe. 1945. *500*

Speltz G. H. — [*Landwirtschaft.*] — The Importance of Rural Life to the Philosophy of St. Thomas Aquinas. — Washington, Catholic University. 1945. XII-184 pp. *501*

Endres J. C. Ss. R. — [*Liebe.*] — Die Liebe als sittliche Grundmacht. — NOrd 1 (1947) 242-262. *502*

Hirt P. — Das Wesen der Liebe. — Immensee, Calendaria. 1943. XVI-248 SS. *503*

Eschmann I. Th. O. P. — A Thomistic Glossary on the Principle of The Preeminence of a Common Good. — MedStud 5 (1943) 123-165. *504*

Eschmann I. Th. O. P. — Bonum commune melius est quam bonum particulare unius. Eine Studie über den Wertvorrang des Personalen bei Thomas von Aquin. — MedStud 6 (1944) 62-120. *505*

De Koninck Ch. — In Defence of Saint Thomas: A Reply to Father Eschmann's Attack on the Primacy of the Common Good. — Laval 1 II (1945) 9-109. *506*

Maritain J. — [*Person und Bonum commune.*] — La personne et le bien commun (Questions disputées). — Paris, Desclée De Brouwer. 1947. 95 pp. *507*

Brocklehurst M. O. P. — Critical Notice on La Personne et le Bien Commun (J. Maritain). — DomStud 1 (1948) 74-82. *508*

Hourcade R. — [*Religion.*] — La vertu de religion. — BullLittEcclés 45 (1944) 181-219. *509*

Lottin O. O. S. B. — La définition classique de la vertu de religion doit-elle être maintenue? — EphThLov 24 (1948) 333-353. *510*

Manser G. M. O. P. — Der naturrechtliche Primat der Religionspflicht. — DivThom(Fr) 22 (1944) 369-384. *511*

Toccafondi E. T. O. P. — La religiosità della filosofia e l'importanza del problema della conoscenza per l'affermazione dei valori religiosi. — Angel 25 (1948) 329-342. *512*

Alcorta J. — [*Soziologie.*] — Jerarquia social y política según Santo Tomás. — CiencTom 70 (1946) 99-114. *513*

Cox J. F. — A Thomistic Analysis of Social Order (Diss.). — Washington, Catholic University. 1943. *514*

De Benedictis M. O. F. M. — The Social Thought of St. Bonaventure. A Study in Social Philosophy (Diss.). — Washington, Catholic University. 1946. 276 pp. *515*

Dougherty G. V. — The Moral Basis of Social Order According to St. Thomas (Diss.). — Washington, Catholic University. 1941. *516*

Eschmann I. Th. O. P. — Studies on the Notion of Society in S. Thomas Aquinas. — MedStud 8 (1946) 1-24. *517*

Fisher L. S. A. — Social Leadership according to Thomistic Principles (Diss.). — Washington, Catholic University. 1943. *518*

Jarrett B. O. P. — Social Theories of the Middle Ages. — Westminster (Maryland), Newman Book Shop. 1942. 280 pp. *519*

Lagarde de G. — L'organisation corporative du moyen âge à la fin de l'ancien régime (Louvain, Bibliothèque de L'Université, 1943) 55-134. *520*

Lagarde, de, G. — La philosophie sociale d'Henri de Gand et Godefroid de Fontaines. — ArchHDoctr 14 (1943-45) 73-142. *521*

Mc Cormick M. J. — Thomistic Philosophy in Social Casework. — New York, Columbia Univ. 1948. 158 pp. *522*

Smith I. O. P. — St. Thomas Aquinas and Human Social Life. Humanity and Progress. — NewSchol 19 (1945) 285-321. *523*

Buonocore C. — [*Staat.*] — Lo stato, il diritto, la legge in S. Tommaso. — Salerno, Di Giacomo. 1936. 37 pp. *524*

Cordovani M. O. P. — Il cittadino e lo stato nella filosofia di S. Tommaso d'Aquino. — Acta 9 (1942-43) 179-192. *525*

Hering H. M. O. P. — Le mythe de l'état. — Fribourg, Impr. St-Paul. 1945. 35 pp. *526*

Manser G. M. O. P. — Der Staat. — DivThom(Fr) 24 (1946) 45-79. *527*

Renard R. G. O. P. — De la conception revolutionnaire à la conception thomiste de l'Etat et du Droit. — RScPhTh 29 (1940) 5-30. *528*

Lissarague S. — La teoria del poder en Francisco de Vitoria. — Madrid, Instituto de Estudios Politicos. 1947. 130 pp. *529*

Aguilar, de, J. M. O. P. — [*Völkerrecht.*] — The Law of Nations and the Salamanca School of Theology. — Thom 9 (1946) 186-221. *530*

Benkert G. F. O. S. B. — The Thomistic Conception of an International Society (Diss.). — Washington, Catholic University. 1942. *531*

Delos T. O. P. — La sociologie de S. Thomas et le fondement du droit international. — Angel 22 (1945) 3-16. *532*

Menéndez-Reigada I. G. O. P. — El derecho de intervención según Vitoria. — CiencTom 72 (1947) 139-150. *533*

Munoz H. O. P. — The International Community According to Francis de Vitoria. — Thom 10 (1947) 1-55. *534*

Truyol Serra A. — Die Grundzüge des Völkerrechts bei Francisco de Vitoria. — Zürich, Thomas-Verlag. 1948. 111 SS. *535*

Truyol Serra A. — Doctrina vitoriana del orden internacional. — CiencTom 72 (1947) 123-138. *536*

Mc Sweeney A. J. C. P. — [*Wahrhaftigkeit.*] — The Social Role of Truth according to St. Thomas Aquinas (Diss.). — Washington, Catholic University. 1943. *537*

Abkürzungen zur Thomistischen Literaturschau

Acta = Acta Pontificiae Academiae S. Thomae Aq. et religionis catholicae
AlAnd = Al-Andalus
AmerEcclRev = American Ecclesiastical Review
AnalGreg = Analecta Gregoriana
AnalOP = Analecta Ordinis Praedicatorum
AnalSTarrac = Analecta Sacra Tarraconensia
Angel = Angelicum
Anton = Antonianum
ArchFrancHist = Archivum Franciscanum Historicum
ArchFPraed = Archivum Fratrum Praedicatorum
ArchGPh = Archiv für Geschichte der Philosophie und Soziologie
ArchHistDoctr = Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge
ArchPh = Archives de Philosophie
ArchSystPh = Archiv für systematische Philosophie und Soziologie
ArchTGran = Archivo Teológico Granadino
Beiträge = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters
BenedMschr = Benediktinische Monatsschrift
BiblThom = Bibliothèque Thomiste
Bijdragen = Bijdragen van de philosophische en theologische faculteiten der Nederlandschen Jezuieten
BullInstCathPar = Bulletin de l'institut catholique de Paris
BullThom = Bulletin Thomiste
CiencTom = La Ciencia Tomista
CivCatt = La Civiltà Cattolica
CollFranc = Collectanea Franciscana
CollMechl = Collectanea Mechliniensia
DivThom(Fr) = Divus Thomas (Freiburg)
DivThom(Pi) = Divus Thomas (Piacenza)
DomStud = Dominican Studies
EphThLov = Ephemerides Theologicae Lovanienses
EstEcl = Estudios Eclesiasticos
EstFrancisc = Estudios Franciscanos
Et = Etudes
EtHistLittDoctr = Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du XIII[e] siècle
EtFrancisc = Etudes Franciscaines
EtPhilMéd = Etudes de philosophie médiévale
FrancStud = F⁻anciscan Studies
FranzStud = Franziskanische Studien
GlorD = Gloria Dei
Greg = Gregorianum
HistJb = Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft
HomPastRev = The Homiletic and Pastoral Review
JThStud = The Journal of Theological Studies
MedStud = Mediaeval Studies
MemDom = Memorie Domenicane
MiscFranc = Miscellanea Francescana
MSchool = The Modern Schoolman
NewSchol = The New Scholasticism
NOrd = Neue Ordnung
NouvRTh = Nouvelle Revue Théologique
NovVet = Nova et Vetera (Freiburg)
PastBon = Pastor Bonus
Pens = Pensamiento
PhJb = Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft
Phil = Philosophia
PublInstEtMedOtt = Publications de l'institut d'études médiévales d'Ottawa
RApol = Revue Apologétique
RAscMyst = Revue d'Ascétique et de Mystique
RBén = Revue Bénédictine
RBibl = Revue Biblique
RechScRel = Recherches de science religieuse
RechThéolAM = Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale
RevEspT = Revista Española de Teología
RevFil = Revista de Filosofia
RHistEccl = Revue d'Histoire Ecclésiastique
RHistFrancisc = Revue d'Histoire Franciscaine
RHistPhRel = Revue d'histoire et de phliosophie religieuse
RMétMor = Revue de Métaphysique et de Morale
RPhilLouv = Revue Philosophique de Louvain
RPh = Revue de Philosophie
RScPhTh = Revue des sciences philosophiques et théologiques
RScRel = Revue de sciences religieuses
RThom = Revue Thomiste
RThPh = Revue de Théologie et de Philosophie (Lausanne)
RUnOtt = Revue de l'Université d'Ottawa
RivFilN = Rivista di Filosofia neoscolastica
RivRosm = Rivista Rosminiana
Sal = Salesianum
Sap(Bol) = Sapienza (Bologna)
Sap(Plat) = Sapientia (La Plata)
SchwRdsch = Schweizerische Rundschau
Schol = Scholastik
ScuolCatt = La Scuola Cattolica
StudAns = Studia Anselmiana
StudCath = Studia Catholica
StudFrib = Studia Friburgensia
StZt = Stimmen der Zeit
ThGl = Theologie und Glaube
ThLitZtg = Theologische Literaturzeitung
ThQschr = Theologische Quartalschrift
ThPrQschr = Theologisch-praktische Quartalschrif
Thom = The Thomist
TPhil = Tijdschrift voor Philosophie
ThomStud = Thomistische Studien
ThR = Theologische Revue
Trad = Traditio
VidaS = Vida Sobrenatural
VieSp = Vie Spirituelle
VieInt = Vie Intellectuelle
WissWeish = Wissenschaft und Weisheit
ZAszMyst = Zeitschrift für Aszese und Mystik
ZDtKPh = Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie
ZKathTh = Zeitschrift für katholische Theologie